BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

ZEHNTER JAHRGANG

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER
PROFESSOR DER ALTTESTAMENTL. EXEGESE
IN MÜNCHEN

UND

DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOR DER NEUTESTAMENTL. EXEGESE
IN BRESLAU

ZEHNTER JAHRGANG

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO

Inhalt des zehnten Jahrgangs.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr (Par)	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)		Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
APhchr = Annales de Philosophie chrétienne.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BST = The Bible Student and Teacher.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZSF = Biblische Zeit- und Streitfragen.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
ČkD = Časopis katolického duchovenstva (Zeitschrift für die kathol. Geistlichkeit).
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJ = The Hibbert Journal.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JbL = Journal of Biblical literature.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MNdPV = Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NRR = Nuova Rivista delle Riviste di Studi religiosi.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Raug = Revue augustinienne.
Rb = Revue biblique.
Rbén = Revue bénédictine.
RC = Reich Christi.
RClfr = Revue du Clergé français.
RÉj = Revue des Études juives.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
Rsém = Revue sémitique.
RR = Rivista delle riviste.
Rstcr = Rivista storico-critica delle scienze teologiche.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
RThQr = Revue de Théologie et des questions religieuses.
Stst = Die Studierstube.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThG = Theologie und Glaube.
ThJb = Theologischer Jahresbericht.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprMS = Theol.-prakt. Monats-Schrift.
ThprQS = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TthT = Teylers theologisch Tijdschrift.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Das altkanaanitische Heiligtum in Ǧezer.

Von Dr P. Evaristus Mader S. D. S. in Jerusalem.

Der Gottesdienst des alten Israel knüpfte sich an Orte, die entweder durch besondere Theophanien oder durch altkanaanitische Überlieferung als Wohnsitz und Lieblingsaufenthalt einer Gottheit charakterisiert waren. Ursprünglich wohl meist auf Bergen gelegen, behielten sie ihren Namen (bamōth) auch dann noch bei, als sie sich bereits auf heilige Bäume, Haine und Quellen in den Tälern erstreckten. So ist in gewissem Sinne bis zur Josiasreform aller Gottesdienst „Höhenkult“, und es ist klar, welch eminente Bedeutung es hätte, wenn wir an der Hand der neuesten Ausgrabungen uns ein Bild nicht nur der kanaanitischen, sondern auch der altisraelitischen „Kulthöhe“ entwerfen könnten.

Den Typus einer altkanaanitischen bamā glaubt man in Ǧezer entdeckt zu haben; sie bildet den Hauptstolz der englischen Ausgrabungen[1]; ihre Lage auf Bergeshöhe, die Maṣṣebenreihe, der „Schlachtopferaltar“ (oder Ašerapostament), die „Opfergruben“ und besonders die rätselhafte Kindernekropole scheinen in der Tat für ihren sakralen Charakter entscheidend zu sein. Eine sorgfältige Prüfung der Beweise jedoch zeigt, dafs man einstweilen nur mit grofser Vorsicht von einem

[1] Für die genaue Beschreibung der Anlage und die Abbildungen, deren Einsichtnahme zum richtigen Verständnis meiner Ausführungen vorausgesetzt wird, verweise ich auf Macalister, PEF 1903, 23 ff und Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, 109—151. Nur eine kurze Prüfung der bisherigen Ergebnisse ist hier beabsichtigt. Erst eine spätere Arbeit, die der Verfasser an der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem vorzubereiten gedenkt, wird diese sowie ähnliche sakrale Anlagen Palästinas allseitig behandeln.

„Höhenheiligtum“ sprechen kann und wohl auch an die Möglichkeit eines teilweise sepulkralen Charakters der Anlage (Gedenksteine und Zubehör für die Totenpflege) gedacht werden darf.

I. Es läſst sich nicht leugnen, daſs vor allem die Maṣṣebenreihe in ihrer Gesamtwirkung sakralen Charakter vermuten läſst; die Aufrichtung von Steinblöcken, die als Wohnsitze oder Symbole einer Gottheit dienen, war eine bei allen Semiten verbreitete Gewohnheit[1] und fand sich in früherer Zeit auch bei den Hebräern (Ex 34, 13 Dt 12, 3). Ob und in welchem Grade die Maṣṣebe als Bild oder Inkarnation der Gottheit galt, entzieht sich bis jetzt der Entscheidung. Nur unbehauene Steine von geheimnisvoller und unbekannter Herkunft, wie die eigentlichen Betyls und Meteore, scheinen dieses Privileg gehabt zu haben. Schon aus diesem Grunde ist wohl für die Ǧezermonolithe der Charakter von „Steingöttern“ im Sinne von Fetischen ausgeschlossen. — Dem biblischen Berichte über die Entstehung des Bethel-Heiligtums läſst sich für die Bedeutung der Stelen nichts Bestimmtes entnehmen, da es äuſserst schwierig ist, die Quellenscheidung mit genügender Sicherheit vorzunehmen[2]. Dreimal (Gn 28, 19; 35, 7 15) wird nicht der von Jakob errichtete Stein, sondern die Stätte als „Gotteshaus“ bezeichnet. Daſs hiermit Gn 28, 22: „Dieser Stein, den ich als מצבה errichtet, soll ‚Gotteshaus‘ werden (יהיה בת אלהים)“, im Widerspruch steht, ist nicht einzusehen, so sehr eine gewisse Zwiespältigkeit des Berichtes zuzugeben ist. Dieser Vers kann wohl ganz gut so verstanden werden, daſs der Stein den Ort der Erscheinung einstweilen markieren und zum Ausgangspunkte eines späteren Gotteshauses dienen soll; es wäre also auch hier nicht der Stein selbst „Gotteshaus“ genannt. Die Öllibation aber wäre mit der Salbung der assyrischen Fundamentsteine zu vergleichen[3]. Wenn Benzinger[4] meint, daſs „im

[1] Vgl. Smith-Stübe, Die Religion der Semiten 154—161; Lagrange, Études sur les religions sémitiques[2] 187—216.

[2] Vgl. A. Gall, Altisrael. Kultstätten, Gieſsen 1898, 94—103.

[3] Vgl. Lagrange a. a. O. 205.

[4] Hebr. Arch.[2], Tübingen 1907, 315 f.

Heiligtum von Bethel ein Naturblock das alte Kulturobjekt (sic!) gewesen sei, das dann in Gn 28 zur Maṣṣebe degradiert wird", so ist das eine grundlose Vermutung. — Die zwei Säulen im salomonischen Tempel gehören in eine ganz andere Kategorie von heiligen Steinen und dürfen zur Erklärung der Ǧezermonolithe nicht herangezogen werden; sie standen ja neben den Pfeilern der Tempelvorhalle und hatten die beträchtliche Höhe von 23 Ellen (= ca 12,5 m); sie waren als Mark- und Grenzsteine des Heiligtumes gedacht, wie das Säulenpaar der ägyptischen und babylonischen Tempel und dasjenige in Paphos und besonders wie die zwei mächtigen Pfeiler in den Propyläen des Tempels zu Hierapolis, die nach Lucian[1] 60 m hoch gewesen sein sollen. Beachtet man die enorme Höhe dieser Säulen und besonders ihre konstante Zweizahl, so dürfte ein Vergleich mit den Ǧezerstelen ausgeschlossen sein.

Auch die Pfeileridole der Kulthöhen von Petra, die man so gern zum Vergleiche heranzieht, haben, wie mir scheint, mit den Monolithen von Ǧezer nur wenig Gemeinsames. Schon die Steine selbst zeigen beiderseits ganz wesentliche Unterschiede. Es ist charakteristisch, daſs die 36 sakralen Heiligtümer Petras keinen einzigen freistehenden Pfeiler aufzuweisen haben. Es sind lauter Reliefs mit oder ohne Nische, vertieft oder erhaben gearbeitet[2]. Ferner findet sich unter den 180 Pfeileridolen kein einziges, das nicht viereckig behauen und oben gerade so breit wäre wie unten. In Ǧezer hingegen stehen alle Steine frei, haben unregelmäſsige, mehr oder weniger polygonale Form und verjüngen sich durchschnittlich nach oben.

[1] De Dea Syria § 28; vgl. Lagrange a. a. O. 211 f.

[2] Vgl. G. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908, 67. Nur am Wege zu el-bēḍa und zum sīḳ el-bēḍa verzeichnet Dalman (S. 70 und 344) je einen kleinen, frei stehenden Stein, in deren Nähe jedoch nirgends ein Heiligtum zu entdecken war, so daſs die Bedeutung dieser Steine zweifelhaft bleibt; dasselbe gilt von den zwei massiven Spitzpfeilern im zibb ʿaṭūf (S. 180—183 und Vorwort S. V). Ob die Ansätze auf dem Stibadium vor sīḳ el-bēḍa (S. 353 f) frei stehende Pfeiler trugen, läſst sich ebensowenig ausmachen; die übrigen Stibadien weisen ja nichts Derartiges auf.

Der Umstand nun, dafs gerade die 24 sepulkralen Anlagen Petras meist Spitzpfeiler (es sind 69 an der Zahl) aufweisen, legt den Gedanken nahe, ob es sich nicht auch in Ǧezer zum Teil um Grabsteine handelt.

Der Vergleich der Doppelkuppe des ersten Ǧezermonolithen mit „Altarhörnern" oder mit den zwei Spitzen der Säulen im Tempel zu Paphos ist recht gewagt. Die Detaildarstellung dieses Monolithen bei H. Grefsmann[1] oder P. Thomsen[2] könnte noch an zwei Altarhörner erinnern; aber in der Gesamtdarstellung bei Macalister[3] verschwinden diese „Hörner" fast ganz und werden zu breiten Flächen. Beachtet man noch, dafs die Spitzen der Blöcke Nr 3 4 7 8 schon vor der Ausgrabung aus dem Boden ragten und trotzdem keine merkliche Abnutzung aufweisen, so wird man bei Nr 1, dem monumentalsten von allen, erst recht nicht an eine Abstumpfung der „Hörner" denken können. Ebendeswegen ist auch der Vergleich mit den zwei Säulen im Tempel zu Paphos nicht zu gebrauchen, noch abgesehen davon, dafs die Doppelkuppen dieser Säulen einen unvergleichlich gröfseren Einschnitt bilden und in zwei Kugeln ausgehen.

Auch der Phalloscharakter des vierten und achten Ǧezersteines läfst sich nicht wahrscheinlich machen. H. Spoer[4] versuchte sogar den Israeliten einen Phalloskult zu imputieren[5]; mit soliden Gründen hat selbst Grefsmann[6] diese Behauptung abgewiesen. Dalman hat unter den 180 Pfeileridolen Petras nur eine einzige Phallosdarstellung gefunden[7]; allein er zweifelt selbst an der Richtigkeit seiner Deutung, und es ist in der Tat nicht einzusehen, wie man einen Phallos mit

---

[1] Altoriental. Texte und Bilder II, Tübingen 1909, 20.

[2] Palästina und seine Kultur, Leipzig 1909, 35.

[3] PEF 1903 Jan., pl. VII. Oder bei Vincent a. a. O. S. 111, Fig. 77; Grefsmann a. a. O., Abb. 26.

[4] ZatW 1908, 283—287.

[5] So auch F. Maurer, Der Phallosdienst bei den Israeliten und Babyloniern: Globus XCII (1907) 256—258.

[6] ZatW 1909, 116 f und 122—124.

[7] Petra 320 unten; dazu Abb. 286.

einer scharf rechteckigen Nische und zwei runden Vertiefungen an den untern Ecken derselben darstellen wollte, wie es hier der Fall ist. Ob die beiden Vertiefungen nicht als Votivschalen aufzufassen sind? — Benzinger[1] beruft sich für die Phallostheorie auf das „Säulenpaar“ von Ta'anak[2], von dem nur eine Säule eine Aushöhlung auf vertikaler Fläche zeigt. Schon Vincent[3] hat dieses vermeintliche „Götterpaar, das sich gegenseitig holdselig anblickt“, verdienterweise abgewiesen, und es ist zu beklagen, daſs solch gewagte Behauptungen mit noch gewagteren Folgerungen bereits in Handbücher übergehen. Für Sellin besteht allerdings kein Zweifel, daſs es sich hier um „Opfersäulen“ handelt; auch Vincent[4] hält wenigstens an dem sakralen Charakter der ganzen Anlage fest. Allein schon Macalister[5] hat wohl das Richtige getroffen, wenn er die Anlage für eine Ölpresse erklärt; Beweis dafür sind die Hunderte von Olivenkernen und Basaltschalen, die neben den Pfeilern lagen; gerade die Zweizahl stehender Pfeiler ist ja für eine Ölpresse charakteristisch[6]. Will man aber trotzdem an dem sakralen Charakter der Ta'anak-Pfeiler festhalten, so findet an ihnen die Phallostheorie doch keinerlei Stütze; denn es ist entschieden zu betonen, daſs die fragliche Aushöhlung auf der einen Stele keineswegs in der Mitte, sondern fast an der Kante der breiten Vorderfläche sich befindet und die andere Stele in keiner Weise konische Form hat, wie es die Phallostheorie voraussetzt, sondern im Gegenteil auf allen Seiten breit und eckig verläuft und oben sogar noch eine breite Vertiefung zeigt. Als Parallele zu den Ǧezermonolithen läſst sich das „Säulenpaar“ von Ta'anak in diesem Sinne auch deshalb nicht gebrauchen, weil einzelne derselben oft mehrere Schalen neben-

[1] A. a. O. 324.

[2] E. Sellin, Tell Ta'annek: Denkschriften der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. zu Wien 1905, Fig. 87. [3] A. a. O. 126 f.

[4] A. a. O. [5] PEF 1906, 120.

[6] Vgl. H. Thiersch, Die neueren Ausgrab. in Pal.: Archäol. Anz. 1907, 337; P. Thomsen a. a. O. 36; F. Goldmann, Der Ölbau in Paläst. (Diss.), Freiburg i. Br. 1907, 43 ff.

einander aufweisen und zudem nicht gegeneinander, sondern alle ohne Ausnahme nach Westen gekehrt sind. Noch schlechter stimmt die Phallostheorie mit der Tatsache, daſs gerade die Stele Nr 8, die am ersten als Phallos angesprochen werden könnte, weil sie konische Form hat und in einen Steinsockel eingezapft ist, auch zwei Schalen trägt; hier an eine androgyne Gottheit zu denken, hieſse der Phantasie zu sehr die Zügel schieſsen lassen, besonders wenn man, wie Spoer[1] getan, aus den Monolithen, je nachdem sie mit oder ohne Schale auftreten, sogar auf bestimmte Stufen der sozialen Entwicklung (Patriarchat oder Matriarchat) schlieſsen wollte.

Die Analogien der Naram-Sin-Stele und der babylonischen zikkurāt einerseits und der zahllosen punischen Stelen von Karthago anderseits machen es sehr wahrscheinlich, daſs die Maṣṣebe eine Reduktion der Berge bedeutet und also ursprünglich mit dem Bergkulte zusammenhing[2]. Die Schalen aber auf den Stelen haben wohl Votivcharakter und sollen das einmal dargebrachte Opfer dem Gotte stets in Erinnerung bringen und symbolisch gleichsam fortsetzen[3]; nur ist zu beachten, daſs die Schalen in den punischen Heiligtümern auf einer separaten Libationstafel (mensa) am Fuſse der Stelen sich befinden, während sie in Ǧezer auf den Stelen selbst angebracht sind.

II. Der Monolith Nr 2 mit der rätselhaften Patina scheint am meisten auf den sakralen Charakter der Anlage

---

[1] ZatW 1908, 286—288. — Hier sei noch bemerkt, daſs auf assyrischem sowohl wie ägyptischem, griechischem und phönizischem Boden gewöhnlich nicht die runde Vertiefung, sondern das Dreieck bzw. Spiroïdal als Symbol der weiblichen Scham auftritt. Vgl. Ohnefalsch-Richter, Kypros, Berlin 1893, Tafelband XXX 14 f, XXXI 1 3; dazu Textband S. 151, Fig. 146—149; ferner LXXVII 2—4, LXXIX 15—17, LXXXII 7—8, LXXXIII 13, LXXXIV 2—7 etc. — M. Macalister, Excavations in Palestine 1898—1900, London 1902, pl. 70, 12 S. 11 S. — Vgl. Comptes rendus, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1900, 472 ff; Mitt. d. Vorderas. Ges. 1905, 1, Taf. 6; RHR XLIII (1901) 325 f.

[2] Vgl. H. Greſsmann, Die Ausgrabungen in Pal. und das AT (Religionsgeschichtl. Volksbücher III 10), Tübingen 1908, 23 f. Lagrange a. a. O. 190—193.

[3] Vincent a. a. O. 128 f; Greſsmann a. a. O. 24 f.

hinzuweisen; ihm soll vor allem die Verehrung der Gläubigen gegolten haben. Sicher ist jedenfalls, dafs er früher als die übrigen errichtet wurde; denn der Stylobat der gesamten Stelenreihe ist gerade um ihn herum unterbrochen, und er selbst steht, obgleich schon an und für sich kleiner als alle übrigen, auf einem tieferen Fundamente, das einer 6—700 Jahre älteren Schicht angehört. Die Auffindung einer weiteren, fast ebenso kleinen Stele, die in derselben Schicht verschüttet lag, macht es wahrscheinlich, dafs das älteste Stadium der Anlage nur diese beiden Stelen aufwies[1]. Etwas südlicher von der verschütteten Stele befindet sich am Felsen eine runde Aushöhlung, die Macalister für eine unvollendete Zisterne, Vincent[2] aber für den „Altar" bzw. die „Opfergrube" der ältesten Anlage hält. Die Frage nach der Bedeutung dieser ersten Anlage und ihrem Verhältnis zum späteren Stadium derselben läfst sich nach keiner Richtung hin lösen, ohne neue Rätsel aufzugeben. Wie kam es z. B., dafs eine Stele stehen blieb, während die andere daneben verschüttet wurde? Warum wurde die andere vergessen und liegen gelassen, als man später die übrigen aufstellte? Schon ihr hohes Alter empfahl, sie mit in die neue Reihe aufzunehmen. Sicher ist nur die geschichtliche Entwicklung des Heiligtums, und sie mufs festgehalten werden, um verschiedene Erklärungsversuche schon von vornherein auszuschliefsen. So z. B. möchte Grefsmann den Steintrog zwischen der fünften und sechsten Stele als „Untersatz für die zwölfte Maṣṣebe deuten, die als der Hauptgegenstand der Verehrung" gegolten habe[3]; diese „allerheiligste" Maṣṣebe, das Zentrum der Anlage, sei bei der Zerstörung des Platzes geraubt worden. Diese Annahme wird durch das gesicherte Tatsachenmaterial für die erwähnte Entwicklung der Anlage unmöglich gemacht; denn die verschüttete Stele, die im Verein mit dem „Betyl" das erste Stadium der Anlage

---

[1] Macalister, PEF 1903, 28; Vincent a. a. O. 119f; P. Karge, Die Resultate der neueren Ausgrab. u. Forsch. in Pal. (Bibl. Zeitfr.) 70f; Thiersch a. a. O. 1909, 371. [2] A. a. O. 120.

[3] Grefsmann, Ausgrab. 27; Texte u. Bilder 19.

ausmachte, gehörte nie zur späteren Maṣṣebenreihe; man kann also nur von zehn, und wenn der Steintrog eine weitere Stele getragen haben sollte, höchstens von elf, nie aber von zwölf Maṣṣeben reden. — Aus demselben Grunde ist mir auch die von Thiersch[1] gegebene Erklärung über den Ursprung und die Bedeutung der Anlage nicht recht wahrscheinlich; er möchte nämlich die Aufrichtung der Steine auf die Israeliten zurückführen, welche sie nach der Eroberung Ǧezers als „eine lapidare Demonstration für die Macht ihrer Kraft“ aufstellten, und zwar „gerade dort, wo die Besiegten Schirm und Schutz vergebens gesucht: in deren Heiligtum unmittelbar bei dem Gottesbilde“. Thiersch stützt seine Vermutung mit dem Hinweis auf die Errichtung der zwölf Steine am Sinai (Ex 24, 4), am Jordan (Jos 4, 9) und am ersten Quartier auf dem westlichen Ufer des Flusses (Jos 4, 20—24). Auch hier werden für Ǧezer zwölf Maṣṣeben vorausgesetzt. Die Tatsache des technischen Unterschiedes zwischen dem Steintrog und den Maṣṣeben steht fest; daſs aber der Trog deshalb ein Erzeugnis kanaanitischer Kultur sei und mit seinem früheren Kultbilde das Zentrum des Heiligtums konstituiert habe, steht im Widerspruch mit der sonstigen Annahme, Stele Nr 2 sei der Mittelpunkt der Anlage gewesen. Ob der rätselhafte Trog nicht auch als Becken für zeremonielle Waschungen angesprochen werden darf, soll dabei ganz auſser acht bleiben; nur daran sei noch erinnert, daſs die Ašerā, als „heiliger Baum“ und Symbol und Reduktion des heiligen Haines, einen Sockel ausschlieſst, wie denn auch z. B. die heiligen Pfähle auf dem Bronzerelief von Susa[2] unmittelbar im Boden stehen. Wahrscheinlich ist der Steintrog als „Altar“ zu denken, in dem das Opferblut gesammelt wurde, um es zu Ehren der Gottheit verdunsten zu lassen oder den heiligen Betyl (Nr 2) damit zu bestreichen[3]. Aber auch hier muſs ich auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen. Wenn die ganze Maṣṣebenreihe nur eine

[1] Archäol. Anz. 1909, 377—379.

[2] Vgl. Vincent a. a. O. 144, Fig. 93.

[3] Vincent a. a. O. 134f.

„Ehreneskorte" der Stele Nr 2 bildet und letztere das Zentrum der Anlage war, so dafs ihr die Libationen galten, warum steht der „Altar" nicht neben dem Betyl, sondern ungefähr 8 m von ihm entfernt? — Das erwähnte Bronzerelief, das Morgan in Susa gefunden, spricht m. E. ebenfalls gegen den Altarcharakter des Ǧezerblockes; denn dieses Relief zeigt neben den Ašeren zwei Behälter, die dem Ǧezersockel ganz ähnlich sehen, aber sicher nicht Altäre sind; denn der Altar steht auf der andern Seite der Ašeren; im Gegenteil scheinen die Behälter hier wie dort Lustrationsbecken zu sein.

III. Was für den sakralen Charakter der Ǧezeranlage am meisten suggestiv wirkte, war die Kindernekropole neben der Maṣṣebenreihe. Auf die Möglichkeit einer örtlich abgesonderten Bestattung von Frühgeburten hat schon Dalman [1] aufmerksam gemacht. Die Beisetzung der Kinder in Krügen mit feiner Erde findet sich noch in später Zeit in Lachis ohne Kultanlage und läfst sich nicht nur noch anderwärts in Palästina, sondern auch in Ägypten, Mesopotamien, Griechenland und vielen europäischen Ländern nachweisen [2]. Da die kleinen Skelette in Ǧezer, wie Macalister versichert [3], keinerlei Spuren eines gewaltsamen Todes zeigen, so bleibt es auch betreffs der zwei Skelette mit Brandspuren zweifelhaft, ob die zwei Kinder geopfert wurden; es darf wohl noch an die Möglichkeit gedacht werden, dafs die Kinder in einem Brandunglücke den Tod fanden oder dafs wir es hier noch mit einzelnen sporadischen Fällen von Leichenverbrennung zu tun haben. In Megiddo scheint ja Leichenverbrennung noch später teilweise vorgekommen zu sein [4], und wenn Vincent [5] mit Recht betont, dafs die gefundenen Gräber für die Bevölkerung der kanaanitischen Städte durchaus nicht genügten, so bleibt nur die Annahme übrig, dafs noch viele Tote in

---

[1] Palästinajahrbuch IV 50³.

[2] Vgl. W. H. Wood, Jar-burial customs and the question of infant sacrifice in Palestine (BW XXXVI 165—175 227—234).

[3] PEF 1903, 33. [4] Thomsen a. a. O. 49.

[5] A. a. O. 244 f. — Die bezüglichen Funde in Ta'anak, Megiddo usw. sollen in einem späteren, eigenen Artikel besprochen werden.

Massengräbern beigesetzt oder verbrannt wurden, als bereits Bestattung in der Erde eingeführt war.

In der Doppelhöhle östlich von der Anlage glaubt Macalister[1] ein adytum erkennen zu müssen, von wo aus die Priesterschaft dem betörten Volke Orakelsprüche zukommen liefs. Allein das Skelett eines neugebornen Kindes auf einem Stein in der Höhle und der Tonkrug gerade darüber unmittelbar auf dem Felsen sind bei den vielen Grabhöhlen des Tells nichts Auffallendes. Der Plan PEF 1903, 220 zeigt z. B. noch drei andere Höhlen in unmittelbarer Nähe der Stelenreihe. Der enge, krumme Gang aber, der beide Höhlen miteinander verbindet, darf nicht allzusehr ausgebeutet werden; denn der Eingangsschlupf der 44 Höhlen des Stadtinnern, die später als Grabgrotten gebraucht wurden, ist absichtlich immer recht eng gelassen[2], und bei der sonstigen Unregelmäfsigkeit der Höhlen kann auch die Kurve des Ganges nicht befremden.

IV. Angesichts dieser Schwierigkeiten gegen den ausschliefslich sakralen Charakter der Anlage ist wohl die Frage berechtigt, ob nicht zum Teil an ein sepulkrales Heiligtum zu denken ist[3], so zwar, dafs die zwei kleinen Stelen die ursprüngliche bamā darstellten und später die Nekropole mit Grabstelen und Libationsbecken hinzukam. Macalister hat in Ğezer selbst Spuren von Grabdenkmälern nachgewiesen[4]; man vgl. die Maṣṣeben auf den Gräbern der Debora, der Rachel

---

[1] PEF 1903, 20 ff. [2] Vgl. Thiersch a. a. O. 1909, 553.

[3] Aufser dem Dutzend Kinderskelette wurden neben der Stelenreihe noch andere Grabfunde gemacht. So lagen im Westen die Skelette von zwei sechsjährigen Mädchen und der Schädel eines ca 70jährigen Mannes; im Süden eine über 3 m lange Erdbank mit menschlichen Schädeln und Kuhzähnen. Macalister (Streiflichter zur bibl. Gesch. aus der altpal. Stadt Ğezer, Wismar 1907, 38 f) hält diese Erdbank für den Altar der „Höhe“ und deutet die Schädel auf Menschenopfer; allein solange die im Altertum öfter vorkommende Sitte der Leichenverstümmelung nicht aufgeklärt ist (Macal. J. Y. W., PEF XLI 153 f; A. Wiedemann, Die Leichenköpfung in Ägypten, OrLz XI 112; Vincent a. a. O. 273—278), wird man hier nur Vermutungen anstellen können. Dafs die Schädel enthaupteter Feinde eine so ehrenvolle Bestattung im Heiligtum gefunden, ist mir nicht wahrscheinlich. [4] PEF 1904, 320 ff.

und des Absalom[1]. Auf phönizischem Boden, wo מצבה fast immer „Grabstein“ bedeutet, hat man deren sehr viele gefunden[2]. In Aksum, der alten Stadt der Äthiopier, stehen heute noch die 100 berühmten Grabstelen aus heidnischer Zeit; Spendealtäre und -schalen sind oft an ihrem Fuſse angebracht[3]. Besonders aber an die 34 sepulkralen Heiligtümer Petras mit ihren Spitzpfeilern muſs erinnert werden. Klare Parallelen finden der Steintrog und die Schalen der Ǧezerstelen in den vielen Bassins und Schalenvertiefungen der peträischen Grabheiligtümer; sogar auf senkrechten Flächen sind die Schalen an dortigen Grabpfeilern nachgewiesen[4]. Wasserlibationen spielten ja in der Totenpflege stets und überall eine so groſse Rolle, daſs die Spendeschalen bei Gräbern sich fast bei allen Völkern nachweisen lassen[5]. In dem riesigen Schlangendenkmal von eṯ-ṯuṟṟa, das ohne Zweifel ein Grabmal ist, sowie in zwei weiteren Schlangenreliefs bei Gräbern Petras[6] hat auch wohl die in Ǧezer gefundene Bronzeschlange (als chthonisches, das Grab hütendes Tier) ihre Analogien; auch die Idolfiguren, die im Bereiche der Ǧezeranlage

---

[1] Gn 35, 14 20. Da Jakob schon Gn 28, 18 eine Maṣṣebe und 35, 7 einen Altar errichtet, so gehört die Maṣṣebe in 35, 14 wohl zum Grabe der Debora; die Wasserlibation läſst sich als Totenspende oder „als Dämonen abwehrendes Mittel“ (J. Goldziher im ARW 1910, 20—46) sehr gut verstehen; die Salbung des Steines mit Öl aber, falls sie im Text ursprünglich ist, wäre als apotropäisches Mittel zum Schutze des Grabes anzusehen. Eine Kultstätte (so Greſsmann, ZatW 1909, 118 f) braucht also der Ort durchaus nicht zu sein. Für die Totenstelen der Ägypter vgl. H. O. Lange und H. Schäfer, Grab- und Gedenksteine des mittleren Reiches, Berlin 1902—1908; P. Lacau, Stèles du Nouvel Empire, Kairo 1909; Ahmed Bey Kamal, Stèles ptolémaiques et romaines, Kairo 1904—1905.

[2] Vgl. Baudissin, Realenz. f. prot. Theol., „Maṣṣeben“.

[3] Arch. Anz. 1907, 40—47.

[4] Dalman, Petra 213 f 219, Abb. 141—143.

[5] Literatur bei Dalman a. a. O. 61; Vincent a. a. O. 130 253 f. Römische Grabsteine des Lateranmuseums tragen Schalen nicht nur oben, sondern auch auf senkrechten Flächen vorne zwischen der Inschrift.

[6] Dalman a. a. O. Abb. 141 und Nr 47 313 e; Dalman verweist noch auf eine ähnliche Darstellung auf einem Ossuarium bei Daremberg, Dict. des antiq. v. Dragon; die Beispiele lassen sich vermehren;

ausgegraben wurden, lassen sich durch anderweitige Grabfunde reichlich illustrieren[1].

vgl. z. B. Monum. Matthaeana III, Taf. 71, 3 (CIL VI 29079); W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit, Berlin 1905, 20 236; Jane E. Harrison, Proleg. to the study of Greek relig. 326 ff, Abb. 97 100.

[1] Vincent a. a. O. 153 171 f 187 291.

Zu Ex 35, 7ff nach der LXX.

Hs x der Ausgabe Brooke-McLean hat V. 7 . . . καὶ τρίχας αἰγείας bis V. 9 . . . ἐλθών eine Lücke, für die ein Grund nicht sofort ersichtlich ist. Bei genauerem Zusehen ergibt sich, daſs der Schreiber auf 36, 12 abgeirrt ist, wo auf βύσσου κεκλωσμένης (= 35, 7) sofort καθὰ συνέταξεν Κύριος τῷ Μωυσῇ (= 35, 9) folgt. Das γενέσθω 35, 9 bei x ist nicht aus ἐργαζέσθω der andern Zeugen entstanden, sondern muſste infolge der Lücke zum Abschluſs des Gedankens ergänzt werden. Hs x hat auch κεκλωσμένης (35, 7) = 36, 12 (st. κεκλωσμένην), und das ὑμῖν (35, 9) nach Κύριος in x ist wiederum an den Zusammenhang von 35, 7—9 angepaſst statt des τῷ Μωυσῇ 36, 12. Dieses Abirren läſst uns schlieſsen, daſs 35, 7ff und 36, 12 in nebeneinander stehenden Kolumnen und zwar ungefähr auf gleicher Seitenhöhe sich befanden. Die daraus zu entnehmende Kolumnengröſse findet sich aber, was Beachtung verdient, nicht bloſs bei x, sondern auch bei den Hss egj, die ebenfalls ihre Variante καθὰ (συνέταξεν) st. πάντα ὅσα σ. aus 36, 12 haben.

J. Göttsberger.

Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34).

Von Dr Sebastian Euringer in Dillingen a. D.

3. Die keilinschriftlichen Analogien.

Die keilschriftlichen Analogien werden von Naville, Grimme, Herrmann usw. nur gestreift, wohl deshalb, weil sie nur Bauurkunden betreffen. Dagegen werden sie von Winckler, Erbt, Haupt u. a. gegen 4 Kg 22 verwendet.

Bekannt ist ja, daſs in assyrischen und babylonischen Bauwerken die Grundsteinurkunde nicht fehlen durfte[1].

Zahlreiche Tonzylinder in den Museen, welche in den Mauern von Tempeln und Palästen entdeckt wurden, legen davon Zeugnis ab. Ebenso die Inschriften selbst, z. B.

KB III 1 Seite 56: Inschrift Gudeas col. III, 3—5. KB III, 2 S. 36: Grotefendzylinder c. II. 56 f; S. 44: Inschrift Nebukadnezars c. III, 12 f; S. 50: Bauinschrift Nebukadnezars c. III, 37; S. 58: Bauurkunde des Sonnentempels zu Larsa c. II, 2; S. 66: 2. Bauurkunde des Lugal-Maradda-Tempels c. III, 25—29; S. 78: Ripleyzylinder c. II, 21.

Die Stelle der Gudeainschrift übersetzt Jensen: „Seine Gründungsurkunde (tímínabi) befahl er im Nir des NUN niederzulegen (?).“

An den übrigen Stellen heiſst es ganz formelhaft: temenšu (bzw. ša) labiri aḫ̮ît abrêma: „nach seiner (bzw. ihrer) Gründungsurkunde suchte (grub) ich und las sie“.

In der zweiten Bauurkunde des Lugal-Maradda-Tempels heiſst es noch dazu c. III, 28 f: „Meine Namensinschrift lieſs

---

[1] Kaulen, Assyrien und Babylonien (1891) 69.

ich anfertigen und legte sie (die šiṭir šumia) darin (im Fundament) nieder.“

Am reichhaltigsten sind die KB III 2 S. 80—121 mitgeteilten Urkunden Nabonids (555—538). Fast jede derselben enthält mindestens einen Fundbericht. Es scheint eine besondere Liebhaberei dieses Königs gewesen zu sein, Grundsteinurkunden aufzustöbern, und er scheint ein grofses Geschick oder Glück gehabt zu haben, solche auch dort zu entdecken, wo frühere Könige vergeblich gesucht haben. Allerdings hat ihn dieses Finderglück bei den Gegnern von 4 Kg 22 ganz besonders verdächtig gemacht, und man wird wohl einige Skepsis angebracht finden dürfen. Die wichtigsten Stellen seien hier in der Übersetzung der KB III, 2 gegeben:

1. Die grofse Inschrift Nabonids des Britischen Museums, gefunden zu Mugheir (Ur), ediert I R 69, zuerst von Oppert EM I, 272 übersetzt, erzählt Col. II, 29—III, 49, wie eifrig Kurigalzu, Asarhaddon und Nebukadnezar nach der Grundsteinurkunde des Tempels Íulbar von Agade suchten, wie es aber erst ihm, dem Nabonid, glückte, sie zu finden.

Die betreffende Stelle steht KB III 2 S. 84 bzw. 85 ff und lautet nach der dort gegebenen Übersetzung von F. E. Peiser:

„29 [Der Grundstein von] Íulbar in Aganí war seit Sargon, dem König von Babylon, und Narâm-Sin, seinem Sohne, [den] früheren [Königen], und bis zur Regierung des Nabûna'id, Königs von Babylon, nicht gefunden worden.

„Kurigalzu, der König von Babylon, welcher früher gesucht und zu dem Grundstein von Íulbar nicht gekommen war, machte also eine [Notiz?]:

„Den Grundstein von Íulbar [suchte ich] und kam nicht zu ihm.“

„Asarhaddon, der König von Assyrien, ... hatte sie (sc. die Babylonier oder seine Leute) [den Turm?] abtragen lassen, und zum Grundstein waren sie nicht gekommen.

„[In der Verehrung Ištars von Aganí], der grofsen Herrin... bot Nebukadnezar, der König von Babylon, der Sohn des Nabopolassar, des früheren Königs, seine zahlreichen Truppen

auf und jenen Grundstein Íulbars suchte er eifrig, forschte mühevoll; aber zum Grundstein von Íulbar kam er nicht.

„Mich, Nabûna'id, den König von Babylon, den Ausstatter von Ísagil und Ízida, — ich, in meiner legitimen Regierung, in der Verehrung Ištars von Aganí, meiner Herrin, hatte einen Traum und Šamaš und Rammân antworteten mir dies Richtige (oder: treue Gunst), nämlich zu erreichen den Grundstein von Íulbar, als glückverheifsendes Orakel und als Orakel meiner Sendung und der Festigkeit des Königtums.

„Meine zahlreichen Truppen entbot ich und, um zu suchen jenen Grundstein drei Jahre lang in den Spuren, wo Nebukadnezar, der König von Babylon, geforscht hatte, rechts und links, vorn und hinten, suchte ich und kam nicht (zu ihm).

„Also sprachen sie: Jenen Grundstein haben wir gesucht, nicht fanden wir (ihn). Wassergüsse und Regen sind gewesen und haben (ihn) zu Schanden (wörtlich: Zerschlagung) gemacht."

Nach einer Lücke von 15 Zeilen wird der Fund erzählt; leider sind die Zeilen teilweise unleserlich, da die linke Hälfte verletzt ist:

„. . . . . auf Geheifs des Sin
. . . . . und jener Tempel
. . . . . zu machen Íulbar
. . . . . es glänzten meine Mienen.
. . . . . den Grundstein (timín) von Íulbar
. . . . . die Namenschreibung (šiṭir šumi)
. . . . . des Šagašaltiaš
. . . . . jene Forschungen fand ich und
. . . . . seine Namensschreibung war (also) geschrieben."

Darauf folgt der Inhalt der gefundenen Urkunde (III, 23 bis 41 a), nämlich dafs Šagašaltiaš den Tempel des Šamaš Íbarra und den Tempel der Anunitum, Íulbar, beide zu Sippar, die seit Zabu „in dem Altern der Tage" zerfallen waren, neu aufbaute.

Dann fährt Nabonid fort (III, 41 b):

„Diese Namensschreibung des Šagašaltiaš, des Königs von Babylon, des früheren Königs, welcher Íulbar in Sippar für

die Anunitum gemacht hatte, — seinen Grundstein und . . . sah ich und, indem er (der Tempel) um keinen Zoll nach innen oder aufsen abwich, (gründete ich den Tempel)[1] und den alten Grundstein brachte ich, legte ihn nieder und pries seine . . . Íulbar, seine Ausführung vollendete ich und tagesgleich liefs ich (es) glänzen und für Anunitum, die grofse Herrin, meine Herrin, für die Erhaltung meines Lebens und die Niederwerfung meiner Feinde machte ich es."

2. Der grofse Zylinder von Abu Habba (Sippar), zuerst veröffentlicht in V Rawlinson 64, transkribiert und übersetzt KB III 2 S. 96ff, ist besonders reich an Fundberichten. Nabonid erzählt, dafs er die Gründungsurkunden der Tempel Íḫulḫul in Ḫarran (Sintempel), Íbarra in Sippar (Šamaštempel) und Íulbar in Sippar (Anunitumtempel) gesucht und gefunden habe.

Col. I, 50—II, 6 (S. 100f) interessiert wegen der Beschreibung der Zeremonien, welche mit der Gründungsurkunde des Íḫulḫul in Ḫarran vorgenommen wurden:

„In dem günstigen Monat, an dem geeigneten Tage, den mir im Traume Šamaš und Ramman kundgetan, legte ich in der Weisheit Eas und Marduks unter Beschwörungen mit der Kunst des Ziegelgottes, des Herrn von Fundament und Ziegeln, mit Silber, Gold, wertvollen Edelsteinen, Produkten des Waldes, Zedernharz, unter Jubel und Freude auf dem Grundstein des Ašurbanipal, des Königs von Assyrien, welcher den Grundstein des Salmanassar, des Sohnes des Ašurnaṣirpal, gefunden hatte, sein Fundament und schichtete auf seine Backsteine; mit Dattelwein, Wein, Öl und Honig übergofs ich seine Wand (?) und besprengte sein Mauerwerk (?)."

Etwas weiter unten, II, 26—46, wird über den Inhalt der neuen Urkunde referiert, an deren Schlufs es heifst:

43„Die Inschrift, die Namensschreibung des Ašurbanipal, des Königs von Assyrien, fand ich und änderte (sie) nicht; mit Öl salbte ich sie, brachte Opfer dar. Zugleich mit meiner Inschrift (itti musaria) richtete ich (sie) her und brachte (sie) zu ihrem Platz zurück."

[1] Fehlt im Text von Anfang an.

Col. II, 47—60, S. 102—105 wird die Auffindung des Grundsteins von Íbarra, dem Schamaschtempel zu Sippar, erzählt:

„Für Šamaš, den Richter von Himmel und Erde, Íbarra, sein Tempel, der in Sippar (gelegen ist), den Nebukadnezar, der frühere König, gebaut, und dessen alten Grundstein er gesucht, aber nicht gefunden hatte, — jenen Tempel hatte er gebaut. und in 45 Jahren waren jenes Tempels Wände verfallen. — Ich erschrak, ward demütig, verfiel in Schrecken und verstört war mein Antlitz. Während ich Šamaš aus ihm herausgehen und in einem andern Hause hatte wohnen lassen, rifs ich jenen Tempel nieder und suchte seinen alten Grundstein. 18 Ellen Boden liefs ich austiefen und den Grundstein des Narâm-Sin, Sohnes des Sargon, den 3200(?) Jahre lang kein vor mir wandelnder König gefunden hatte, — Šamaš, der grofse Herr von Íbarra, dem Tempel, dem Wohnsitz seiner Herzensfreude, zeigte ihn mir.“

Col. III, 8—10 (KB III 2, 104/5) erwähnt noch die Behandlung dieses Grundsteins:

„Die Namensschreibung des Narâm-Sin, des Sohnes des Sargon, fand ich und veränderte sie nicht. Mit Öl salbte ich sie, Opfer brachte ich dar. Zugleich mit meiner Namensschreibung richtete ich (sie) her und brachte sie an ihren Platz zurück.“

Col. III, 27—33; 44—51 (S. 106/7) behandelt die Urkunde von Íulbar zu Sippar:

„Í-ul-bar, ihren Tempel in Sippar, nämlich der Anunitum, den 800 Jahre lang, seit Šagašaltiburiaš, dem König von Babylon, dem Sohn des Kudur-Bil, kein König gebaut, — seinen alten Grundstein suchte und erblickte ich, sah ihn und legte auf dem Grundstein des Ša-ga-šal-ti-bur-ia-aš, des Sohnes des Kudur-Bil, sein Fundament und schichtete seine Backsteine auf. Jenen Tempel erbaute ich neu, vollendete seine Ausführung usw.“

V. 44—51:

„Wer du auch (seist), den Sin und Šamaš zur Herrschaft berufen werden, und in dessen Regierung jener Tempel ver-

fallen und den er neu erbauen wird — die Inschrift (musarû), meine Namensschreibung (šiṭir šumia) möge er sehen und nicht verändern, mit Öl (sie) salben, Opfer bringen, zugleich mit der Inschrift seiner Namensschreibung herrichten und an ihren Platz zurückbringen. (Dann) mögen Šamaš und Anunitum sein Gebet erhören, seinen Wunsch gewähren, ihm zur Seite gehen, seine Feinde niederwerfen, täglich vor Sin, dem Vater, ihrem Erzeuger, seine Huld aussprechen."

Etwas verdächtig erscheint das Finderglück Nabonids, wenn wir V Raw. 65: KB III 2 S. 108 ff, col. I betrachten.

Dort wird zunächst erzählt, dafs ein früherer König — gemeint ist Nebukadnezar — den alten Grundstein des Íbarra in Sippar gesucht, aber nicht gefunden hat, und daher „auf eigene Faust einen neuen Tempel für Šamaš bauen liefs, so dafs er nicht (richtig) erbaut war für seine Herrschaft, nicht geeignet für die Würde seiner Gottheit."

Als nun dieser Tempel baufällig geworden war, entfernte Nabonid das Götzenbild und suchte nach dem Grundstein.

Col. I, 31: „Rechts und links, vorn und hinten von dem Heiligtum und in den Kammern stellte ich Nachforschungen an und versammelte die Alten der Stadt, die Babylonier, die Architekten(?), die Weisen, die im bît-mummu wohnen (und) bewahren die Entscheidung der grofsen Götter (und) bestimmen das Antlitz des Königtums; zur Beratung entbot ich sie und sprach zu ihnen also: Den alten Grundstein suchet und schauet nach dem Heiligtum des Richters Šamaš, auf dafs ich einen ewigen Tempel für Šamaš und Malkatu, meine Herren, errichte. Unter Flehen zu Šamaš, meinem Herrn, mit ihren Gebeten zu den grofsen Göttern schaute die Masse der Gelehrten nach dem alten Grundstein und durchforschte das Gemach und die Kammern: und er ward erblickt (ṣapi). Sie kamen und sagten mir:

„Ich habe geschaut den alten Grundstein des Narâm-Sin (appalisma tímín labiri ša N.), des fernen Königs, das richtige Heiligtum des Šamaš, den Wohnsitz seiner Gottheit. Mein Herz freute sich und mein Antlitz glänzte. Das Heiligtum seiner

Herrschaft und die Kammern erblickte ich und unter Jubel und Freude legte ich auf dem alten Grundstein sein Fundament."

Diese Berichte belehren uns mit aller Deutlichkeit, dafs man im Zweiströmeland seit alter Zeit dem Einmauern der Gründungsurkunden überaus grofsen Wert beigelegt hat. Man erfährt aus denselben, dafs ein Tempel erst dann rite wieder aufgebaut werden konnte, wenn die Urkunden der früheren Bauherren entdeckt waren. Da hierzu mühsame, langwierige Nachforschungen, die nicht immer zum Ziele führten, erforderlich waren, mufs man schliefsen, dafs die Urkunden förmlich versteckt wurden, um ja nicht Unberufenen und Böswilligen in die Hände zu fallen. Die Fundberichte der modernen Forscher bestätigen das. So fand Place bei seinen Ausgrabungen am Palaste des Sargon zu Chorssabad, dafs in einer Aufsenwand des Harems in 3 m Höhe mehrere gleichlautende Bauurkunden eingemauert waren, ebenso zwei im Innern des Serail, wo die Mauer 8 m dick war; in der Mitte des ornamentierten Tors in der Höhe von 2,5 waren zwar keine Bauurkunden, wohl aber andere Deposita, Schmucksachen, Amulette, Siegelzylinder, und zwar zum Teil den Aufschriften zufolge von Damen herrührend, eingemauert bzw. innerhalb der Mauer in Sand eingebettet [1]. Der Grund wird in irgend einem Aberglauben zu suchen sein. Darauf deutet auch die Vielheit der gleichlautenden, in mehreren Teilen der Gebäude untergebrachten Bauurkunden hin. Mag die eine oder die andere gefunden werden, es bleiben dann doch noch möglicherweise eine oder mehrere unentdeckt.

Von mehreren Inschriften, die in einer Tempelmauer verborgen werden sollen, spricht ausdrücklich ein Brief, der meines Wissens nach dieser Richtung hin noch nicht gewürdigt wurde.

Es ist das der fünfte assyrische Brief (K 504) in den „Assyrischen Lesestücken" von Friedrich Delitzsch, 4. Auflage, 1900 (AL⁴) S. 77e, und zwar Zeile 16—27.

Der Vollständigkeit halber gebe ich den ganzen, kurzen Brief in Umschrift und Übersetzung auf Grund einer vor-

[1] Kaulen a. a. O. 69\70.

läufigen, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmten Transkription und Version, die in zuvorkommendster Weise der durch seine „Altbabylonischen Privatbriefe“ bekannte Assyriologe Dr P. Simon Landersdorfer O. S. B. auf meine Bitte angefertigt und mir später für diesen Aufsatz zur Verfügung gestellt hat, nachdem ich ihn auf die uns hier beschäftigende Analogie aufmerksam gemacht hatte. Für das Nachstehende bin jedoch nur ich verantwortlich, da ich Transkription und Übersetzung für den Druck „frisiert“ habe und in Einzelheiten hie und da von Landersdorfer abweiche.

Die Schriftzeichen dieser Briefe weichen bisweilen von dem gewöhnlichen assyrischen Duktus (AL[4] S. 2—40) ab und nähern sich der babylonischen Kursive (AL[4] S. 120—135) bzw. stimmen mit derselben überein. Zur Erleichterung der Lektüre des Originals habe ich in solchen und ähnlichen Fällen die Nummer des betreffenden Keilzeichens nach den Schrifttafeln in AL[4] angegeben. Es bezeichnet beigesetztes a die assyrische Schrifttafel (AL[4] S. 2—40), b die babylonische Schrifttafel (AL[4] S. 120—140).

Der uns beschäftigende Brief stammt von den Ausgrabungen zu Kujundschik an der Stelle des alten Ninive her und trägt daher im Britischen Museum, seinem jetzigen Aufbewahrungsorte, die Marke K 504.

Der Briefschreiber nennt sich Ištarduri [Ištar ist meine Mauer] und war jedenfalls ein höherer Beamter, vielleicht aus dem Zeile 18 genannten Diri oder Ṭiri. Abgesehen vom Briefkopf und dem Schlufswunsche besteht er aus drei Abschnitten.

Der erste ist eine Art Uriasbrief für die beiden Ärzte Nabušumaïddin [Nabu hat einen Namen (Nachkommen) gegeben] und Nabuërba [Nabu, vermehre! sc. die Söhne]. Was ihr Verbrechen war, steht nicht im Brief; es war nach Zeile 6 und 7 dem König bereits mündlich mitgeteilt worden.

Der zweite enthält eine Rechtfertigung des Briefschreibers gegen die Anklage eines gewissen Šamašbeliusur [Šamaš schütze meinen Herrn], dafs Ištarduri in die Mauern des Tempels von Diri (Ṭiri) keine Inschriften eingemauert habe. Es habe bisher die Vorlage gefehlt, nach Eintreffen derselben

werde das Versäumte nachgeholt werden. Dieser Passus ist es, der uns vor allem interessiert; denn er bezeugt mit aller Klarheit, daſs man Urkunden in Tempelmauern einschloſs.

Der dritte Abschnitt handelt vom Wetter[1], und zwar vom Spätregen; denn dieser gibt bei den Feldfrüchten den Ausschlag. Daraus läſst sich die Jahreszeit ermessen, in welcher der Brief abgeschickt wurde, was aber zum Verständnis desselben nichts beiträgt. Aus dieser Bemerkung geht auch hervor, daſs Diri (Ṭiri) nicht in der Nähe von Ninive gelegen hat, sonst hätte der König keine Nachricht über das Wetter gebraucht. Viel ist aber damit für die Bestimmung der Lage fraglicher Stadt nicht gewonnen. Der nestorianische Bischof von Berwari in Kurdistan residiert in Diri (von den Engländern Duri, von den Franzosen Deeri geschrieben). Ob aber der Gleichklang der Namen zur Identifikation berechtigt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Nun zur Transkription und Übersetzung!

Zeile 1—3: Briefkopf.

A-na šarri be-lí-iá
ardu-ka m il Ištar-du-ri.
[Lu] šulmu(-mu) a-na šarri belí-iá.

An den König, meinen Herrn,
dein Diener Ištarduri.
Möge Wohlbefinden sein dem König, meinem Herrn!

Erster Abschnitt.

4—15.

Ina [e]li m il Nabû-šuma-iddin
5 [m il Nabû]-erba amêl âsê pl,
[šá] a-na šarri be-lí-iá
[a]ḳ-bu-u-ni, an-nu-rig
[ark]a? amêl mâr šipri-e-a ina pa-an
[šarri] be-lí-iá a-šap-ra-šu-nu.
10 [Ina pa]-an šarri be-lí-iá
li-ru-bu. Šarru be-lí
i-si-šu-nu[2] lid-bu-bu.

[1] Vgl. dazu Kugler, Im Bannkreis Babels (1910) 103. [2] ittišunu.

Ki-e-tu a-na-ku
la ú-bar-ri
15 la a-ḳa-ba-aš-šu-nu.

Was die Ärzte Nabušumaïddin
5 und Nabuërba betrifft,
von denen ich dem Könige, meinem Herrn,
gesprochen habe, sofort
hinter(?) meinem Boten[1] her zum
Könige, meinem Herrn, schicke ich sie.
10 Vor den König, meinen Herrn,
sollen sie hintreten! Der König, mein Herr,
möge mit ihnen reden!
Die Wahrheit[2], ich
offenbare (sie) nicht,
15 ich sage (sie) ihnen nicht.

Zweiter Abschnitt.

16—27.
Bi-it[3] šarru be-lí i-šap-par ša-nu-ni
m il Šamaš-bêli-uṣur
ištu al Di-ri[4] i-šap-ra
ma-a: Muš-ša-ra-ni-i
20 la-aš-šu ina libbi igarâte pl
šá bît ili la niš-kun:
Rückseite des Täfelchens.
ú-ma-a a-na šarri be-lí-iá
a-šap-ra: Šumêlu(?)[5] muš-ša-ru-u
liš[6]-ṭu-ru lu-še-bil-u-ni
25 ina pi-it-ti ri-ḫu-ti
liš[6]-ṭu-ru ina libbi igarâte pl
šá bît ili liš-ku-nu.

[1] Wörtlich: Sohn meiner Briefe (oder Botschaften).
[2] Warum ich sie eigentlich zum König sende.
[3] bit = ša. [4] Oder Ṭi-ri.
[5] Schrifttafel bei Del. AL[4] Nr 65: kab, kap (ḫúp); šumêlu links; Sa col. 6 lin. 41: ka-ab (ka-ap) = kab-bu (kappu); Sb col. 5 lin. 274: gu-bu = šú-mi-lu. Nur šumêlu gibt einen erträglichen Sinn.
[6] AL[4] b 220, nicht 210.

Was der König, mein Herr, ferner schreibt:
Šamašbeliuṣur
schreibt aus Diri(?):
„„Urkunden
20 sind nicht [vorhanden]. Im Innern der Mauern des Gotteshauses haben wir nichts niedergelegt““ —

Rückseite

so schreibe ich jetzt an den König, meinen Herrn:
„Die linke Urkunde[1]
möge man schreiben und mir schicken.
25 Im Augenblick werden die übrigen
geschrieben und im Innern der Mauern
des Gotteshauses niedergelegt werden.“

Dritter Abschnitt.

28—30.
zunnu pl[2] ma-'a-da
a-dan-niš i-ta-lak
30 ebûru pl[3] di-e-ḳi[4]

Überaus viel Regen
ist gekommen;
die Feldfrüchte [stehen] ausgezeichnet.

Schlufs.

31—32 Bit[5]-su[6] šá šarri be-lí-iá
lu-u ṭâbu[7].

Das Haus des Königs, meines Herrn,
möge glücklich sein!

[1] Wohl die „Vorlage“ für die Zeile 25f genannten Abschriften. Sie könnte deshalb die „linke“ heifsen — falls diese Umschrift richtig ist —, weil sie der Abschreiber zur Linken hatte, wenn er kopierte.

[2] Das Determinativ ist hier nicht Pluralzeichen, sondern Intensitätszeichen; denn das Prädikat steht im Singular. [3] Vgl. AL[4] b 30.

[4] Vulgärform aus da(m)iḳi entstanden, siehe Glossar in AL[4] ad vocem damâḳu S. 163. [5] AL[4] b 180.

[6] Ideogrammatisch (sumerisch) geschrieben: E + BI; E = bîtu, Haus; BI = suff. 3. p. sg. m. = šu bzw. su.

[7] AL[4] a 228 Ḫ̮I + GA = ṭâbu.

Der Gottesname יהוה in den Keilinschriften.

Von Dr P. S. Landersdorfer O. S. B. in Ettal.

Von den Aufstellungen, durch welche Fr. Delitzsch in seinem ersten Babel-Bibel-Vortrag die gelehrte Welt in Aufregung versetzt hat, hat schwerlich eine andere gröſsere Bestürzung hervorgerufen als die Behauptung, der nach Ex 3,14 dem Moses geoffenbarte Gottesname יהוה sei bereits Jahrhunderte zuvor in Babylon bekannt gewesen. Nachdem sich die Aufregung gelegt und nüchterner Erwägung Platz gemacht hatte, fand man aber bald, daſs sie keineswegs so ungeheuerlich sei, wie man anfangs glaubte, und falls sie sich bestätigen sollte, sich ohne allzu groſse Schwierigkeit mit dem biblischen Bericht in Einklang setzen lasse[1]. Tatsächlich reichte aber das damals von Delitzsch vorgebrachte Material durchaus nicht hin, um seine These auch nur so weit zu begründen, daſs sie wirklich als einigermaſsen wahrscheinlich gelten konnte. So berechtigt darum die fast allgemeine Ablehnung, die ihr zuteil wurde, damals war, so müssen wir heute, wo uns ein viel umfangreicheres Material zur Verfügung steht, doch zugestehen, daſs er sachlich im Recht war.

Die Sachlage ist kurz folgende. Das in Betracht kommende keilinschriftliche Material besteht ausschlieſslich aus Personennamen. Von diesen abgesehen, haben wir in der gesamten keilinschriftlichen Literatur nicht die geringste Andeutung einer Kenntnis des Namens des israelitischen Nationalgottes. Diese Personennamen scheiden sich naturgemäſs wieder in zwei Klassen; einmal in solche, deren Träger wirklich Israeliten waren, wie die zahlreichen neubabylonischen Namen in den

[1] Vgl. Lagrange Rb 1903, 362 ff; 1907, 383 ff.

Geschäftsurkunden aus Nippur[1], oder, wenn wirklich Nicht-israeliten, doch erst nach dem Zeitpunkt von Ex 3, 14 lebten, so daſs der Gottesname von den Israeliten entlehnt sein kann[2], und in solche, die mit Sicherheit vor der Offenbarung des neuen Gottesnamens anzusetzen sind. Daſs erstere ganz analog den Personennamen im AT gebildet sind, sich überhaupt vielfach mit denselben decken, ist selbstverständlich; es kann darum auch nicht weiter auffallen, daſs sich das Tetragrammaton, also der volle Name יהוה, in denselben nicht findet[3], da dies ja auch in den im AT selbst überlieferten Eigennamen nicht der Fall ist[4]. Diese Namen haben darum für uns auch kein besonderes Interesse, höchstens insofern, als sie uns über die Aussprache des abgekürzten Gottesnamens zu verschiedenen Zeiten erwünschte Auskunft geben. Wir werden darauf weiter unten noch zurückkommen.

Von höchstem Interesse aber muſs es für uns sein, falls sich die Aufstellung Delitzschs bestätigen sollte, daſs sich der Gottesname יהוה bzw. die Abkürzung desselben יהו bereits in Eigennamen der altbabylonischen Zeit, also zirka 600 Jahre vor der Offenbarung am Sinai, fände. Über die Richtigkeit der Lesung Ja-'-[Keilschriftzeichen]-ilu[5] und Ja-[Keilschriftzeichen]-ilu[6] gleich Ja-'-ve-ilu und Ja-ve-ilu kann für einen Kenner der altbabylonischen Schreibweise schwerlich mehr ein Zweifel bestehen. Sie wird jetzt auch ziemlich allgemein zugegeben und damit zugleich das weitere Zugeständnis gemacht, daſs dann der erste Teil

---

[1] Zusammengestellt von Zimmern KAT³ 466; auch in assyrischen Urkunden finden sich Namen, die trotz KAT³ 468 hierher zu gehören scheinen; vgl. Johns, Deeds and documents III 235.

[2] So in einigen auſserisraelitischen Fürstennamen; vgl. KAT³ 465.

[3] Wenn nicht vielleicht, wie ich fast vermuten möchte, der Bab. Exp. VIII 1 (Clay, Legal and Commercial Transactions, dated in Assyrian, Neobabylonian and Persian Period, Philadelphia 1908) S. 50 sich findende Ja-a-[Keilschriftzeichen]-ḪI geschriebene Eigenname, Ja-a-ve-ṭâbu zu lesen ist und nicht, wie Daiches meint (ZA XXII 127), Ja-a-pi-ḫi.

[4] S. S. Daiches, ZA XXII 125ff: Kommt das Tetragrammaton יהוה in den Keilinschriften vor?

[5] CT VIII 20, Z. 3.

[6] CT VIII 34, Z. 4; ebenso Bab. Exp. VI 1, Nr 17, Z. 18.

der angeführten babylonischen Namen sich mit dem israelitischen Gottesnamen יהוה lautlich vollständig deckt[1]. Freilich, dafs letzterer auch wirklich in dem keilinschriftlichen Namen vorliegt, dafs es sich da überhaupt um einen Gottesnamen handelt, ist damit noch nicht gesagt. Die Übersetzung: „Ja(')ve (= יהוה) ist Gott" ist ja grammatikalisch sicher zulässig; allein nach Analogie der übrigen westsemitischen bzw. altarabischen Eigennamen[2] — und um solche handelt es sich in unserem Falle zugestandenermafsen — müfste man zunächst annehmen, dafs ilu Subjekt sei und der erste Teil des Namens eine Aussage enthalte, sei es in Form eines Verbal- oder eines Nominalsatzes. Welche Art des Aussagesatzes hier vorliegt, konnte keinen Augenblick zweifelhaft sein, wenn man sich an andere altarabische Namen erinnerte, wie Jadhkur-ilu, Jasmaʿ-ilu usw. Danach konnte Ja-ʾ-ve nur das Präteritum von einer Wurzel הוה sein, und der Name wurde demgemäfs gewöhnlich übersetzt: „es existiert Gott".

Ohne Zweifel identisch mit dem den eben behandelten Namen bildenden Element ia-(')-ve ist das aus der gleichen Zeit stammende, auch von Delitzsch als gleichbedeutend erachtete ia-ú-um in dem Namen Ja-ú-um-ilu[3]. Man braucht bei der Erklärung seine Zuflucht nicht einmal dazu zu nehmen[4], dafs hier die Jussivform vorliege an Stelle des indikativischen ia-'-ve. Die abgekürzte Form iau dürfte aus der ursprünglichen vollen Form ia-'-ve ebenso durch Verhärtung des ve in u entstanden sein wie später aus dem vollen hebräischen Gottesnamen die in einer Menge von Eigennamen wie auch in den aramäischen Papyri von Assuan und Elephantine sich findende Kurzform יהו[5]. Der gänzliche Wegfall des Aspiraten kann nicht weiter

[1] Vgl. Lagrange, Rb 1903, 384.

[2] Vgl. die systematische Zusammenstellung bei Nielsen, Die altarabische Mondreligion 8 ff.

[3] CT IV 27, Z. 3. [4] Lagrange Rb 1907, 385.

[5] Es scheint mir sogar wahrscheinlich, dafs auch die Juden יהוה in späterer Zeit bereits יהו gesprochen haben. Dafür scheint aufser dem selbständigen Gebrauch derselben in den genannten aramäisch-jüdischen Papyri, in welchen sich die volle Form יהוה überhaupt nie findet, auch

auffallen, da wir ihn ja schon im Namen Ja-ve-ilu haben. Auch hier bietet sich uns wieder die Analogie mit dem israelitischen Gottesnamen יהוה bzw. יהו dar, dessen ה von den Assyriern auch in den echt israelitischen Eigennamen nicht gehört und darum auch nicht geschrieben wurde; vgl. Ḫa-za-ḳi-ia-u bei Sanḫerib[1] für hebräisch חִזְקִיָּהוּ (Is 36, 1 u. ö.)[2]. Absolut gesichert ist darum die Identität der beiden Namen freilich noch nicht[3]; dies wäre nur dann der Fall, wenn sich erweisen liefse, dafs die beiden Namen Ja(-')-ve-ilu und Ja-ú-um-ilu ein und derselben Person angehörten, was zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht festzustellen ist. Aber als höchstwahrscheinlich, so dafs man wissenschaftlich ernstlich damit rechnen mufs, darf sie auf Grund der gegebenen Erwägungen jedenfalls gelten, zumal sich keine andere plausible Erklärung der Form iau finden lassen will.

Demnach wäre also iau ebenso als Verbalform zu fassen wie ia've, wogegen freilich der Umstand zu sprechen scheint, dafs iau in dem genannten Namen bereits wie ein Substantiv determiniert ist. Doch könnte dieser Punkt an sich die Frage noch nicht zu Gunsten Delitzschs entscheiden. Es ist nicht einmal nötig, mit Lagrange[4] anzunehmen, dafs die Babylonier das Wort fälschlich als Substantiv betrachtet haben; findet sich diese Mimation — man mag sie nun erklären, wie man will — doch auch zuweilen in echt babylonischen Eigennamen bei

die Nachricht der griechischen Schriftsteller zu sprechen, dafs der Gott der Juden Ιαω heifse (neben Ιαβε), womit doch wohl nicht die Form des Gottesnamens in den Eigennamen gemeint sein kann. Das gleiche bezeugt der hl. Hieronymus (In Psalm. VIII), der das Tetragrammaton buchstabiert und bemerkt, dafs es „Jaho" gelesen wird: quod proprie Dei vocabulum sonat et legi potest: Jaho, et Hebraei ἄρρητον i. e. ineffabile opinantur. Es handelt sich hier um einen sehr leicht erklärlichen lautlichen Vorgang, der in beiden Fällen stattgefunden hat.

1 KB II 93.

2 Dafs man in den obenerwähnten neubabylonischen Urkunden das ה geschrieben (vgl. Daiches a. a. O. 132), ändert an der Sache nichts. Denn diese sind teilweise von den Juden selbst verfafst; jedenfalls waren sie es, die die Schreibweise feststellten.

3 Vgl. die Zweifel Zimmerns KAT[3] 468 Anm. 6.

4 A. a. O. 384.

unzweifelhaften Verbalformen, deren Verständnis sicher noch ganz lebendig war, wie E-ri-ba-am-Sin, I-ri-ba-am-Sim[1]. Anderseits kann das Fehlen des Gottesdeterminativs ilu vor ja(-')-ve und ja-ú-um, worauf man sich vielfach im Kampfe gegen Delitzsch berief, nicht in die Wagschale fallen zu Gunsten der Fassung genannter Formen als Verbalformen. Denn einmal wird es überhaupt nicht regelmäfsig gesetzt, wie man sich durch einen Blick in Rankes oben zitiertes Werk überzeugen kann; sodann konnte es ganz besonders überflüssig erscheinen, da ja ohnehin in diesem Falle die Aussage (Ja-'-ve ist Gott) die Gottheit zum Gegenstand hatte; endlich könnte man auch annehmen, dafs den Babyloniern dieser ihrem Pantheon nicht angehörige Gott als solcher eben nicht näher bekannt war. Kann somit der an sich vielleicht ganz zufällige Mangel des Gottesdeterminativs kein Argument bilden gegen Delitzschs Auffassung von Ja(-')-ve (= Ja-ú-um) als Gottesnamen, so ermöglicht doch der Umstand, dafs es tatsächlich bei allen jetzt bekannten Namen fehlt[2], die oben angeführte Erklärung als Verbalform, die sich am besten in das System der altarabischen Namenbildung einfügt, und auf die man darum immer wieder, nach wie vor dem Babel-Bibel-Rummel, zurückgekommen ist[3].

Und doch ist iaû und damit auch ia've ein Gottesname! Dies beweisen zwei aus der Kassitenzeit stammende

[1] Siehe H. Ranke, Early Bab. Pers. Names 81 110. Nichts beweist dagegen für unsern Fall der Hinweis Lagranges (a. a. O. 385) auf die Mimation bei den in altbabylonischen Namen oft begegnenden Verbalformen eṭirum, îkišum, imgurum; denn diese Formen fungieren stets als 2. Element, wo die Mimation nicht zur Verbalform, sondern zum ganzen Namen gehört.

[2] Eine Ausnahme scheint allerdings der weiter unten noch zu erwähnende altbabylonische Name ^{ilu}Ja-um(?)-ba(?)-ia zu bilden; allein da hier die Lesung nicht sicher ist, bleibt vorläufig obige Tatsache bestehen.

[3] S. Hommel, Altisr. Überl. 115; ExpT X 48; Skipwith, Jewish Quarterly Review 1898, 669; neuestens wieder Lagrange a. a. O. Vgl. auch Zimmern KAT[3] 468. Auch ich glaubte bis vor kurzem in dieser Erklärung die beste Lösung des Problems erblicken zu sollen; vgl. meine Broschüre: Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung (Bibl. Zeitfr. III. Folge, Heft 5/6, 59).

Eigennamen: mArad-ia-ú und Ja-ú-ba-ni. Der erstere findet sich in einer bei den amerikanischen Ausgrabungen in Nippur gefundenen Urkunde, die H. Radau veröffentlicht hat[1]. Ob nun das vor dem Namen stehende mâr, „Sohn", wirklich zum Namen gehört, wie Radau meint[2], oder ob es von diesem als eigenes Substantiv im status constr. zu trennen ist, was jedenfalls ebenso gut möglich ist, bleibt sich für unsere Frage gleich. Auf jeden Fall haben wir es mit einem Personennamen mArad-ia-ú zu tun, der zu deutsch bedeutet: „Diener des Jaû". Soweit es mir möglich war, die bis jetzt bekannten altbabylonischen Eigennamen durchzusehen, haben alle mit arad zusammengesetzten Namen als zweites Element einen Gottesnamen oder ein denselben vertretendes Epitheton[3], vielfach ebenfalls wie in unserem Falle ohne Gottesdeterminativ. Die zur Verfügung stehenden Beispiele sind so zahlreich, daſs man daraus die eben konstatierte Tatsache als Gesetz für die altbabylonische Namenbildung mit Sicherheit ableiten kann. Die wenigen Namen, deren zweites Element noch nicht sicher gedeutet ist, vermögen dieser Regel keinen Eintrag zu tun; es wird sich über kurz oder lang sicher ebenfalls noch als göttliches Epitheton oder wirklicher Gottesname herausstellen. Demnach hat man in Babylonien in der Kassitenzeit — unser Brief stammt nach Radau[4] aus der Regierungszeit des Kudur-Enlil zirka 1335 v. Chr. — Ja-ú als Gottesnamen aufgefaſst und auch dementsprechend behandelt.

Der zweite in Betracht kommende Name Ja-ú-ba-ni findet sich in zwei ebenfalls aus Nippur stammenden Urkunden, die Clay veröffentlicht hat[5], und zwar im ganzen fünfmal. Er bedeutet: „Jaû hat geschaffen", eigentlich: „Jaû hat gebaut" (bab.-

1 Bab. Exp. XVII, part 1: Letters to Kassite kings from the Archives of Nippur, Text Nr 48, Z. 9.

2 Vgl. das Eigennamenverzeichnis a. a. O. 148.

3 Vgl. u. a. die zahlreichen Namen bei Ranke a. a. O. 174 ff.

4 A. a. O. 165.

5 Bab. Exp. vol. XV: Documents from the Temple Archives of Nippur, dated in the Reigns of Cassite Rulers with incomplete dates, Philadelphia 1906, 32.

ass. Terminus für „schaffen, erzeugen"). Nun wird aber das Prädikat ba-ni (bzw. ib-ni) in altbabylonischen Eigennamen, soweit ich sehe, und wie es auch ganz naturgemäfs ist [1], ausschliefslich nur Göttern beigelegt, also mufs Jaû in der Kassitenzeit — das genaue Datum unserer Urkunden ist leider unbekannt — als Gottesname oder wenigstens als göttliches Epitheton aufgefafst worden sein [2].

Auch darauf sei noch kurz hingewiesen, dafs arad und bani rein babylonische Formen sind und sich als namenbildende Elemente nur innerhalb des engeren babylonischen Kulturkreises finden. Wir stehen also vor der Tatsache, dafs der westsemitische bzw. altarabische, jedenfalls nicht babylonische Gottesname Jaû nicht nur als solcher erkannt, sondern auch gleich den Göttern des einheimischen Pantheons mit den entsprechenden Epitheta ausgestattet worden ist.

Nachdem nun einmal feststeht, dafs Jaû sicher Gottesname ist und in der Kassitenzeit auch in Babylon als solcher anerkannt wurde, geht es nicht länger mehr an, das um einige Jahrhunderte frühere Ja-ú-um-ilu und das damit identische Ja(-')-ve-ilu trotz der oben vorgebrachten Bedenken anders zu übersetzen als: „Ja-ú-um bzw. Ja(-')-ve ist Gott." Das eine Mal einen Gottesnamen und das andere Mal eine Verbalform annehmen, nachdem beide Formen lautlich vollständig identisch sind und auch die inhaltliche Erklärung des Namens absolut keine Schwierigkeit bietet, wäre doch gegen alle gesunde Methode. Dazu kommt noch, dafs mit Jaû zusammengesetzte Eigennamen in der ganzen altbabylonischen Periode, angefangen von der Zeit der ersten Dynastie bis zu den letzten Kassitenkönigen, durchaus nicht so vereinzelt gewesen zu sein scheinen. Wir begegnen bei Clay noch zweimal hierher gehörigen hypokoristischen Namensbildungen: Ja-a-ú und Ja-ú-a sowie dem Frauennamen Ja-a-ú-tum [3]. Der letztgenannte Name findet

[1] Vgl. u. a. die Zusammenstellung bei Ranke a. a. O. 223.

[2] Vgl. Clay a. a. O. Anm. 2; ebenso Daiches, ZA XXII 133.

[3] A. a. O. 32. — Die Behauptung Sayces, dafs hier das Fem. von Jaû = יהוה vorliege, hat Daiches a. a. O. 134 mit Recht zurückgewiesen;

sich auch in der Schreibung Ja-ú-tum in einer andern, vom gleichen Verfasser herausgegebenen Urkunde der gleichen Zeit[1]. Weiterhin dürfte der Frauenname Ja-ú-ki aus der Zeit des Šagurakti-Šurias hierhergehören[2]. Der Zeit der ersten Dynastie gehört der Name Ḫalî-iaû, „Mein Beschützer (eig. „mein Oheim") ist Jaû", an, der sich in zwei Schreibungen findet: Ḫa-li-ià-um und Ḫa-li-ia-um[3]. Ob die in den von A. Ungnad herausgegebenen, der zweiten Hälfte der ersten Dynastie angehörigen Urkunden sich findenden Eigennamen Ja-ḫi-ilu, Ja-ú-ḫi-ilu und Ašrat-ia-vi[4] mit unserem Gottesnamen etwas zu tun haben, möchte ich nicht entscheiden. Sicher aber gehören wieder hierher die Namen ^{ilu}Ja-um(?)-ba(?)-ia[5] (Ba-ia scheint, aus einem andern Eigennamen: Mâr-^{alu}Ba-ia^{ki}[6] zu schliefsen, eine Stadt gewesen zu sein), falls sich die Lesung bestätigen sollte, und ^{sal}Li-pu-uš-J̀-a-um[7], ebenso Ja-[Keilschriftzeichen]-um, den bereits Delitzsch anführt und wohl mit Recht „dem Ja've gehörig" erklärt[8].

Alle diese Beispiele, die sich mit jeder neuen Publikation vermehren, beweisen, dafs der Gottesname Jaû als Element bei der Bildung von Personennamen keineswegs vereinzelt auftritt, sondern verhältnismäfsig häufig sich findet. Es geht darum sicherlich nicht an, dasselbe in den älteren Namen der nämlichen Periode anders zu erklären als in den späteren, der

---

denn die Endung -tum ist hier nicht Endung des Gottesnamens, sondern Endung des Frauennamens (vgl. Ranke a. a. O. 181ff), während sie im folgenden Männernamen als hypokoristisches Suffix aufzufassen ist; vgl. Ranke a. a. O. 14f.

[1] Bab. Exp. XIV 44. [2] Ebd.

[3] S. Hommel, ExpT X 42 und XI 270; Ranke a. a. O. 85 212.

[4] BA VI 5, 100 86.

[5] Ranke a. a. O. 114 (beachte das Gottesdeterminativ!).

[6] Ebd. 120.

[7] Montgomery, Briefe aus der Zeit des bab. Königs Hammurabi 27.

[8] Babel-Bibel I (5. Aufl.) 80. — Die Einwendungen Daiches' (ZA XXII 126) gegen diese Erklärung sind nicht stichhaltig. Die Lesung Ja-vù-um ist recht wohl möglich; die Schreibung Ja-vù-ú-um möchte man zwar als die gewöhnliche erwarten, ist aber durchaus nicht die einzig mögliche; ebensowenig verschlägt es etwas, dafs die Bildung babylonisch ist; vgl. dazu das oben zu den Namen Ja-ú-ba-ni und ^{m}Arad-Ja-ú Gesagte.

kassitischen Zeit angehörigen, wo es sicher als Gottesname zu fassen ist.

Wie verhält sich nun dieser westsemitische, speziell altarabische Gottesname zu dem nach Ex 3, 14 erst dem Moses in der Wüste geoffenbarten Namen des hebräischen Nationalgottes יהוה bzw. יהו, wie er in den Eigennamen lautet? Dafs die Träger der oben behandelten Namen aus der Kassitenzeit, in welchen Jaû sicher als Gottesname anzusprechen ist, nachmosaische Israeliten seien oder wenigstens dieses Element ihres Namens von solchen entlehnt hätten, ist eine Annahme, die vernünftigerweise nicht in Betracht kommen kann. Bedurfte es doch bei den Israeliten selbst mehrere Jahrhunderte, bis der neu geoffenbarte Gottesname in der Kurzform יהו in die Personennamen überging. Ebenso mufs die andere Annahme, dafs Jaû und יהו nur zufällig aneinander anklingen und sachlich gar nichts miteinander zu tun hätten, von vornherein aus der Diskussion ausscheiden, da sich lautlich gegen die Zusammenstellung absolut nichts einwenden läfst[1] und sachliche Erwägungen, sowohl wenn man den Namen selbst in Betracht zieht, als auch wenn man den ethnographischen Zusammenhang des hebräischen Volkes mit den westsemitischen Trägern der keilinschriftlichen Namen berücksichtigt, die Identität derselben nur bestärken können. Wir stehen darum vor der zwar nicht absolut sichern, aber doch höchst wahrscheinlichen Tatsache, dafs sich der Ex 3, 14 geoffenbarte Name des israelitischen Nationalgottes bereits Jahrhunderte vorher in babylonischen bzw. westsemitischen, aber in Keilschrift überlieferten Eigennamen als Gottesnamen findet, und zwar nicht nur in der auch in israelitischen Namen gebräuchlichen Kurzform יהו (Jaû), sondern auch in der vollen Form יהוה (Ja've)[2]. Dafs diese Tatsache mit Ex 3, 14 keineswegs in

---

[1] Vgl. oben S. 25/26.

[2] Das von verschiedenen Seiten (vgl. u. a. Ranke a. a. O. 234 und Daiches a. a. O. 136, Anm. u. a. m.) immer wieder vorgebrachte Bedenken gegen die ganze Zusammenstellung, dafs die unverkürzte Form יהוה sich nie in israelitischen Eigennamen finde, ist unbegründet, wenn man erwägt,

Widerspruch steht, sondern sich mit der dort berichteten Neuoffenbarung und Neuerklärung des altehrwürdigen Gottesnamens recht wohl vereinbaren läſst, hat bereits Lagrange[1] eingehend nachgewiesen.

Ob nun unter diesen Umständen die oben berührte, nächstliegende grammatische Erklärung des namenbildenden Elementes Ja've bzw. Jaû als Verbalform, die sich übrigens vollständig mit der Ex 3, 14 nahegelegten deckt, festgehalten werden kann, ist eine Frage, die ich nicht zu entscheiden wage. Es fehlt uns vorläufig im Westsemitischen bzw. im Altarabischen jegliche Analogie für die Entstehung eines Gottesnamens aus einer Verbalform, speziell aus einer Präteritalform. Aus den südarabischen Inschriften, die hier zunächst in Betracht kämen, läſst sich das Wort weder als Verbalform noch als Gottesnamen belegen, noch auch findet sich ein analoges Beispiel dafür, daſs ein Gottesname sich als eine Verbalform darstellte, d. h. aus einer solchen entstanden wäre[2].

Im Anschluſs an diese Ausführungen sei noch darauf hingewiesen, daſs wir wahrscheinlich auch die weitere Abkürzung von יהוה, nämlich יה, das ebenfalls in Eigennamen eine groſse Rolle spielt, bereits in keilinschriftlich überlieferten westsemitischen Personennamen aus der Zeit vor Moses[3] oder jedenfalls unabhängig von Ex 3, 14 vorfinden. In einem der in Taannek gefundenen Briefe aus der Amarna-Zeit haben

daſs die in Betracht kommenden babylonischen Namen Jahrhunderte vor den ersten mit יהו zusammengesetzten israelitischen Eigennamen liegen. Sie stellen eben eine ältere Stufe der Entwicklung dar; das Vorkommen von Namen mit Ja've und Jaû nebeneinander beweist, daſs in der Zeit der ersten babylonischen Dynastie sich der Übergang von der vollen Form zur Kurzform in der Namenbildung wenigstens vollzog.

[1] Rb 1907, 383 ff.

[2] Freundliche Mitteilung des Herrn Dr O. Weber in Landshut. — Die Zusammenstellung von altarabischen Eigennamen bei Nielsen, Mondreligion 8, ist in dieser Beziehung irreführend.

[3] Nachmosaische, israelitische Eigennamen mit יה als Bildungselement finden sich zahlreich in neubabylonischen Kontrakten; s. Daiches a. a. O. 127, der mit Recht betont, daſs in denselben -ia-a-ma nicht = יהוה, sondern = יה-ma zu erklären ist.

wir den Namen: A-ḫi-ia-<⊏⊏[1]. Dafs hier das Zeichen <⊏⊏ sicher mi und nicht vi zu lesen und darum das Tetragrammaton selbst vorliegt, betont Daiches[2] mit Recht. Mi steht hier ohne Zweifel wie so oft in den Amarna-Briefen für das sonst gewöhnliche ma, so dafs der Name eigentlich Aḫîa lautet und wir in seinem zweiten Elemente doch wohl das in hebräischen Namen so oft begegnende יה = יהו = יהוה sehen dürfen[3]. Ebenso möchte ich diese Form des Gottesnamens sehen in den altbabylonischen Namen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie: Ja-a-tum[4] und Ja-ma(?)-e(?)-ra-aḫ[5], falls diese Lesung überhaupt richtig ist. Aus der Kassitenzeit gehören vielleicht hierher Ja-a-mu und Ja-mu[6]; doch mufs man hier auch mit der Möglichkeit rechnen, dafs mu = vu zu lesen ist und es sich um Kurznamen handelt, die mit יהוה = Ja've gebildet sind[7].

Wir hätten demnach in keilinschriftlichen Belegen aus vormosaischer Zeit, also unabhängig von Ex 3, 14, die drei Namensformen des alttestamentlichen Bundesgottes, und zwar genau in der durch die griechische Transkription verbürgten Aussprache[8]:

Iαβε	יהוה	Ja(-')-ve[9]
Iαω	יהו	Ja-û
Iα	יה	Ja

[1] Sellin, Tell Ta'annek (Denkschrift d. Wiener k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Bd. 30, Wien 1904) 121, Nr 2, Z. 2.

[2] ZA XXII 136.

[3] Es ist darum recht gut möglich, in dem palästinensischen Ortsnamen aus der bekannten Liste Thutmosis' III. Ba-ti-y-â mit Maspero und W. M. Müller (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1907, 26) unser יה zu sehen und den Namen בתיה zu transkribieren. Dafs darum der Name יה = יהוה kananäisch sei, ist damit durchaus noch nicht gesagt.

[4] Ungnad, Dilbater Urkunden BA VI 5, 100; der gleiche Name findet sich auch in der Kassitenzeit; vgl. Bab. Exp. XIV 55 und XV 47.

[5] Ranke a. a. O. 113; vgl. dazu C. H. W. Johns, ExpT 1904, 560.

[6] Bab. Exp. XIV 44.

[7] So Sayce nach Daiches a. a. O. 133.

[8] Vgl. die Zusammenstellung bei v. Hummelauer, Comm. in Ex. et Lev., Paris 1897, 52; ebenso bei Lagrange, Rb 1907, 371.

[9] Vgl. auch die oben angeführte Form Ja-wi.

Hier wie dort stellen sich יהו und יה nur als Abkürzungen des volleren יהוה dar, und zwar hauptsächlich, um dieses in den Personennamen zu vertreten. In den keilinschriftlichen Namen ist dies ausschliefslich der Fall — kennen wir ja doch auch die volle Form Ja've nur aus Eigennamen —, im Hebräischen scheinen aber auch beide Kurzformen — יהוה kommt, wie bereits bemerkt, in Personennamen überhaupt nicht vor — selbständig gebraucht worden zu sein, wenigstens in der späteren Zeit. Denn dafs יהו in den aramäischen Papyri von Elephantine und Assuan blofs eine defektive Schreibung für יהוה darstellen sollte[1], ist doch recht fraglich.

[1] So Nöldeke, ZA XXI 105; merkwürdig bleibt immerhin, dafs sich die Schreibung יהוה in den Papyri gar nicht findet.

Les „capitula" du Commentarius in Matthaeum de saint Hilaire de Poitiers.

Par Henri Jeannotte de Montréal (Canada).

En tête du *Commentaire sur saint Matthieu* de saint Hilaire de Poitiers, dans les manuscrits aussi bien que dans les éditions imprimées, on lit une série de 33 chapitres, que les bénédictins, dans leur grande édition des oeuvres de saint Hilaire, donnent comme les chapitres et les sommaires du Commentaire du saint Docteur, et dont ils lui attribuent, non toutefois sans un peu d'hésitation, la paternité: Capitula commentarii sancti Hilarii in evangelium Matthaei [1]. A première vue, on se croirait en effet en présence d'une table des matières placée au début du Commentaire et destinée à renseigner le lecteur sur son contenu, comme on le fait généralement dans les ouvrages publiées en Allemagne ou en Angleterre. Le fait n'est pas sans exemple chez les anciens, et on trouve quelque chose d'analogue chez saint Hilaire lui-même, au commencement de son traité *De Trinitate* [2]. Aussi les bénédictins ont-ils cru rendre service au lecteur en continuant d'intercaler dans le texte les chapitres avec leurs sommaires.

[1] *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera studio et labore monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, Parisiis 1693.* Cette édition a été réimprimée et partiellement revisée par Scipion Maffei à Vérone, en 1730. L'édition de Vérone, que Migne a reproduite dans sa Patrologie tom. I, p. 669; P. L. t. IX et X, est encore la meilleure, et c'est celle qui est citée dans cet article. (Cf. *Admon. XI ss*, p. 658.) L'édition de Zingerle dans le *Corpus* de Vienne ne comprend que les *Tractatus in Psalmos.* On sait qu'elle a donné prise à la critique.

[2] 1. 20 ss.

Dans les manuscrits, le texte du Commentaire se présente sans aucune division. Quelques manuscrits seulement, et non les meilleurs, ajoutent en marge, aux endroits convenables, des numéros de rappel correspondant aux chapitres placés au commencement, sous la rubrique: *Incipiunt capitula sancti Hilarii in Matthaeum.* Il y a là déjà une présomption contre la parenté des *capitula* avec le *Commentaire.*

En fait, ces *capitula* n'ont avec le *Commentaire sur saint Matthieu* qu'une relation artificielle et ils ne sont pas de saint Hilaire. Les bénédictins avaient déjà remarqué que la barbarie du style des *capitula* est peu en harmonie avec les habitudes littéraires du saint Docteur. Ils ont signalé aux chapitres 13 et 15 des sommaires, auxquels rien ne correspond dans le Commentaire: *De lavandis manibus, et non ea quae in os intrant, sed ea quae ex ore exeunt inquinare* et *De seminante bonum semen, de zizania et tritico.* Ils n'ignoraient pas non plus l'existence de *tituli* ou *capitula* des évangiles fort apparentés à ceux qui nous occupent. Mais ils croyaient tout concilier en supposant que saint Hilaire s'était servi de ces *tituli* pour rédiger le programme ou le plan de son Commentaire, plan dont il se serait plus ou moins affranchi dans la suite, en s'étendant outre mesure sur certains points et en glissant sur d'autres points qu'il s'était proposé de développer. L'explication peut être ingénieuse, mais elle est inacceptable.

Une comparaison suivie des *capitula* et du Commentaire révèle que le désaccord est beaucoup plus complet que l'ont cru les bénédictins. Il est tellement habituel et constant que force est de reconnaître deux oeuvres absolument indépendantes. Nous allons nous en rendre compte en établissant un parallèle entre les deux.

Le sommaire du chapitre 1 se lit ainsi: *De nativitate Christi, et de Magis cum muneribus, ac de infantibus occisis.* Saint Hilaire, dans son Commentaire, traite longuement des générations. Suivant son habitude lorsqu'il juge le texte assez

clair ou qu'il a été déjà suffisamment expliqué[1], il ne parle pas de la naissance du Christ, *ratio simplex est,* dit-il, mais il consacre deux longs paragraphes à la preuve de la virginité de Marie. Il n'a pas un mot sur les Mages, mais il donne le symbolisme de l'étoile qui les guide et des présents qu'ils apportent. Après quelques mots sur l'Égypte, il se borne à mentionner le massacre des Innocents pour y reconnaître la figure des martyrs, et il s'étend longuement sur la plainte de Rachel. Avouons que le sommaire ne faisait guère prévoir ce développement.

Au chap. 3, saint Hilaire a une longue explication de la tentation, rien ne l'indique dans le sommaire. De même, *De Petro et Andrea piscatoribus* résume mal les quelques lignes qu'il accorde au récit de la vocation des quatre premiers Apôtres. On ne trouve rien dans les sommaires du chap. 4 qui réponde à la longue et belle exposition de: *Vos estis sal terrae, vos estis lux mundi. Non veni solvere legem.* Le Commentaire fait à peine une allusion d'une ligne à l'adultère, dont il est plutôt parlé après le scandale, tandis qu'on lit dans le sommaire: *De adulterio, de oculo et manu eruenda.* Enfin le sommaire se termine par *De eleemosyna,* or il n'est pas question de l'aumône dans saint Hilaire au passage correspondant, mais de la jactance. En regard du sommaire du chap. 5 *De oratione,* saint Hilaire n'a qu'une ligne et c'est pour dire qu'il ne traitera pas de la prière: *De orationis sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit.* Au chap. 7, même brièveté à propos du sommaire *De plurimis et diversis curis,* et à côté une longue exposition dont il n'est pas question dans le sommaire[2].

On pourrait poursuivre le rapprochement et multiplier presque indéfiniment les exemples de divergence. Ainsi il n'y a rien ou presque rien qui corresponde aux sommaires *De*

[1] *In Mt 5, 1; 13, 1; 18, 4 11.*

[2] Elle correspond à une section d'autres *capitula: Ubi quidam dixit: Magister sequar te.*

Blasphemia spiritus, chap. 12. *De fratribus et sororibus Domini,* chap. 14. *De lavandis manibus, et non ea quae in os intrant, sed ea quae ex ore exeunt inquinare,* chap. 15, *De spe Apostolorum,* etc. La liste des sujets traités par saint Hilaire et ignorés par les sommaires serait presque aussi longue. Mais sans prolonger davantage une analyse superflue, on peut conclure en toute sécurité que nous sommes en présence de deux oeuvres parallèles, mais indépendantes. Et même, dans cette hypothèse, ce qui étonne, ce n'est pas qu'il y ait des points de contact et de ressemblance, c'est qu'il y en ait relativement si peu. Nos *capitula* ne sont donc pas ceux du Commentaire, et les manuscrits sont plus près de la vérité lorsqu'ils les donnent simplement comme ceux de l'évangile de saint Matthieu: *Incipiunt capitula sancti Hilarii in Matthaeum.*

C'en serait presque assez pour refuser à saint Hilaire la paternité de ces *capitula,* en dépit de l'affirmation des manuscrits. Mais toute hésitation doit cesser devant le caractère composite de la pièce. En effet, à partir du chap. 24, tout est changé. Autant dans la première partie, les *capitula* s'éloignent du Commentaire, autant ils s'en rapprochent maintenant. Nous n'avons plus deux textes parallèles qui se côtoient sans se toucher, mais un décalque pur et simple.

Notons tout d'abord un changement complet de méthode. Au lieu de résumer d'un mot comme précédemment toute une section, l'auteur se borne à incorporer dans sa rédaction le texte même de l'évangile, qui l'annonce et la commence. Mais ce qu'il importe plus de faire remarquer, c'est qu'il suit pas à pas saint Hilaire. Le commentaire de saint Hilaire est partagé en sections facilement reconnaissables. Elles sont généralement introduites par les premiers mots du passage à commenter, et la citation se termine par la formule *et reliqua.* Le procédé du rédacteur des sommaires est très simple, il consiste à copier en tout ou en partie chacune de ces citations. Prenons quelques exemples dans le chap. 24.

Saint Hilaire.	*Capitula.*
Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui clauditis regnum coelorum ...	De clauso ab iisdem regno coelorum,
Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui comeditis domos viduarum ...	et ab iisdem comedi domos viduarum,
Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui circuitis mare et aridam ...	circumeuntibus mare et aridam,
Vae vobis duces caeci, qui dicitis, Quicumque iuraverit in templum, nihil est ...	et dicentibus, Quicumque iuraverit in templo, nihil est,
Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui decimatis mentham et anethum, et omne olus, et reliqua ...	et decimantibus mentham et anethum,
Vae vobis Scribae et Pharisaei hypocritae, qui aedificatis sepulchra prophetarum, et reliqua ...	et aedificantibus sepulchra prophetarum,
Ierusalem, Ierusalem, qui interficis prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt, et reliqua ...	et de Ierusalem quae interficit prophetas, et lapidat eos qui ad se missi sunt.

Nous pourrions mener la comparaison jusqu'au bout, et nous ne trouverions pas une fois le procédé en défaut. De plus, on sait que le Commentaire de saint Hilaire est incomplet. Le fragment qui le termine à partir de Mt 28, 16, est certainement inauthentique. Or, les *capitula* s'arrêtent exactement là où s'arrête le Commentaire, sans faire aucune mention de la résurrection, comme dans tous les autres *capitula* de saint Matthieu que nous connaissons. Il n'y a donc pas de doute possible sur l'origine des *capitula* depuis le chap. 24: ils sont manifestement tirés du Commentaire de saint Hilaire. Quant à attribuer à saint Hilaire lui-même ce résumé in-

colore de son oeuvre, il ne faut pas y songer. Il l'aurait fait avec plus d'originalité. Et, bien qu'il lui arrive de prendre ses libertés avec la langue latine, il aurait reculé devant la barbarie de cette expression des *capitula: De calice si possibile est transire a se*, chap. 31. Enfin on ne peut mettre au compte de saint Hilaire une composition de caractère si clairement secondaire, qui diffère totalement de son oeuvre dans la première partie, et la copie servilement dans la seconde!

D'ailleurs, le rédacteur des *capitula* qui a fait preuve de si peu d'originalité dans la dernière partie, n'en a pas davantage dans les 23 premiers chapitres. Son indépendance vis-à-vis de saint Hilaire signifie simplement qu'il copie ailleurs. On a vu plus haut que les bénédictins avaient reconnu une certaine ressemblance avec les anciens *tituli* ou *capitula* des évangiles. Samuel Berger, dans son *Histoire de la Vulgate*[1], les a même fait entrer dans la classification qu'il a essayée de ces *capitula*, en les attribuant, sur la foi des bénédictins, à saint Hilaire de Poitiers. C'est là que nous allons retrouver l'autre source d'inspiration de notre compilateur.

L'histoire des *capitula* est très obscure et peu étudiée[2]. Rappelons brièvement ce qui intéresse plus particulièrement les chapitres et les sommaires des évangiles. La division des évangiles en chapitres est très ancienne. On la trouve déjà dans les plus anciens manuscrits que nous possédons, ABC. Il faut probablement faire remonter l'origine de ces péricopes à un usage liturgique ainsi qu'au besoin de se retrouver dans un texte très lu et souvent cité. La version latine les a

[1] Paris 1893, p. 356.

[2] L'étude des *capitula* a peu progressé depuis le cardinal Tommasi. Le sujet vaut la peine d'être étudié et il devrait tenter quelque candidat au doctorat ès sciences bibliques. Thomasius, *Opera omnia*, Roma 1747, t. I. Croius Iohannes, *Sacrarum et historicarum in Novum Foedus observationum pars prior*, Genève 1644, p. 22—60. Schmid, *Über verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift*, Graz 1892. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris 1893, p. 307—315. Gregory, *Textkritik des NT*, Leipzig 1909, 858—868. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, tom. II, col. 559—565. Wordsworth et White, Novum Testamentum latine, Oxford 1898, t. I, cf. pp. 676—704.

empruntées au grec et les a trouvées probablement déjà faites, ce qui en reporte l'origine presque au début du IIe siècle. Dans la version latine, les chapitres et les sommaires des évangiles se présentent en deux recensions. L'une qui se rattache de très près aux divisions du grec, en particulier du manuscrit *Vaticanus*, et qui pour ce fait doit être considérée comme la plus ancienne, est plus longue, et donne généralement 73 chapitres à saint Matthieu. Les sommaires commencent presque toujours par: *Generationum nomina* ou *series* . . . L'autre recension, plus courte, n'a que 28 chapitres, et les sommaires commencent par: *Nativitas Christi* . . . C'est de cette dernière que dépendent les *capitula* de saint Hilaire. Nous les retrouvons presque mot pour mot dans tout un groupe de manuscrits, le *Foro-Iuliensis* (VIe ou VIIe siècle), le *Bigotianus* (VIIe ou IXe siècle), le *Toletanus* (Xe siècle), les deux bibles de Théodulphe (788—821), et surtout le *Cavensis* (IXe siècle)[1].

La ressemblance avec ce dernier est tout à fait frappante. A part quelques rares exceptions (4 chap. sur 23), les chapitres commencent et finissent au même endroit et il y a toujours très peu de divergence. Le texte des sommaires est presque identique. On pourra en juger par les exemples suivants.

Cavensis[2].	*Capitula.*
X. Duodecim apostolos premittit cum omni doctrina[3].	X. Ubi duodecim discipulos praemittit cum doctrina.
XI. Iohannes de carcere ad Ihm et Ihs de Iohanne ad turbas loquitur . . . Confessio Ihesu ad patrem.	XI. Iohannes de carcere ad Iesum mittit, et Iesus de Iohanne ad turbas loquitur. Item confessio Iesu ad Patrem.

[1] Wordsworth et White, *Novum Testamentum latine*, Oxford 1898, t. 1. p. 18. Cf. une énumération plus complète des manuscrits de ce groupe dans Berger, *op. cit.*, p. 355 s.

[2] Wordsworth et White, *op. cit.*, p. 26.

[3] Le sommaire des autres manuscrits du même groupe est plus développé.

XIII. Sedens in navicula Ih̄s turbis parabolas exponit: id est De seminante semen centesimum sexagesimum et tricensimum.	XIII. Sedens in navicula Iesus turbis parabolas loquitur de seminante bonum semen,
De zizania in tritico. De grano synapis. De fermento habscondito in farina. Et exoluit discipulis parabolam zyzaniorum. Parabolas de thesauro in agro.	de zizania et tritico, de grano sinapis, de fermento absconso in farina, et expositio zizaniae, de thesauro in agro,
De bona margarita. De retia missa in mari[1].	de bona margarita, de reti misso in mare.

De telles rencontres ne peuvent être fortuites et ne s'expliquent que par la dépendance des deux rédactions. La priorité revient sans contredit aux *capitula* du *Cavensis*. Il ne s'agit pas évidemment d'une dépendance directe, puisque le *Cavensis* est du Xe siècle et que nous avons des manuscrits de saint Hilaire du VIIe. Mais les 23 premiers sommaires de saint Hilaire ont été empruntés aux sommaires des évangiles que nous a conservés le groupe de manuscrits cités plus haut, et surtout le *Cavensis*.

Samuel Berger s'est efforcé de rattacher cette recension des sommaires, qu'il croit la plus ancienne, à Fortunatien d'Aquilée[2]. Mais toute son argumentation repose sur l'hypothèse de l'authenticité de nos *capitula*. Or nous avons vu que cette authenticité est plus que douteuse. Quant à saint Hilaire lui-même, il semblerait plutôt se rapprocher de la recension la plus longue[3], et si l'on peut en conclure quelque chose à propos de l'usage de ses contemporains, c'est sans doute une division analogue que Fortunatien avait adoptée dans son commentaire[4].

---

[1] Les autres sommaires sont beaucoup plus brefs.

[2] Berger, S., *Histoire de la Vulgate*, Paris 1893, p. 312.

[3] En suivant le procédé indiqué plus haut pour distinguer les sections de son Commentaire, on obtient un total d'environ 165 sections.

[4] „In Evangelia titulis ordinatis breves sermone rustico scripsit commentarios“ (Hier., *De viris ill.*, 97).

A quelle date faut-il faire remonter la rédaction des *capitula?* Elle est évidemment postérieure à saint Hilaire, et probablement aussi à saint Jérôme. Si les *capitula* avaient déjà été accolés au Commentaire à l'époque de saint Jérôme, ce détail n'aurait pas échappé à sa critique, et il nous l'aurait signalé, comme il n'a pas manqué de le faire pour le Commentaire de Fortunatien. Cette hypothèse semble confirmée par l'examen des *capitula.* Dans la dernière partie, malgré que le compilateur suive de très près le texte de saint Hilaire, il lui arrive pourtant de s'en écarter. Une fois au moins, c'est pour adopter le texte de la Vulgate: *Ubi vis paremus tibi comedere pascha* [1]. Saint Hilaire et quelques manuscrits des anciennes versions latines [2], lisent *pascha manducare* [3]. Enfin, on sait par un passage de Cassien [4], que saint Hilaire avait fait précéder son Commentaire d'un prologue, analogue sans doute à celui des *Tractatus super Psalmos.* Saint Hilaire lui-même y fait allusion [5]. On serait tenté de croire que les *capitula* ont pris la place du prologue disparu, ce qui les ferait descendre jusqu'après Cassien. En toute hypothèse, la langue barbare du rédacteur ne témoigne pas en faveur de leur antiquité [6].

Ce serait donc vers le cinquième ou le sixième siècle, en Aquitaine, ou en Espagne, patrie du *Toletanus* et du *Cavensis,* qu'un éditeur du *Commentaire sur saint Matthieu* de saint Hilaire, soucieux de rendre l'oeuvre du saint Docteur plus accessible à ses lecteurs, a jugé à propos d'y joindre des sommaires. Il n'a pas cru pouvoir mieux faire que de se servir de ceux qu'il trouvait dans son exemplaire de saint Matthieu, en se contentant de modifier les cinq derniers chapitres et peut-être aussi de faire quelques retouches dans les premiers. Publiés avec le Commentaire et sous le nom de saint Hilaire,

[1] Chap. XXX. Cf. Wordsworth et White, *op. cit.,* Mt 26, 17, p. 153.
[2] q, f. [3] *In Mt* 30, 1.
[4] *De Incarn.* 7, 24. [5] *In Mt* 1, 2.
[6] Cf. *De se abnegando qui Christum sequi voluerit,* chap. XVI. Voir aussi chap. XV, XXXI.

on s'habitua peu à peu à les regarder comme son oeuvre. Dans les éditions imprimées, ils se sont glissés au milieu du texte. et l'autorité des bénédictins leur y avait définitivement conquis droit de cité. Ce sera le devoir du prochain éditeur de le débarrasser de ce parasite, et de reléguer les *capitula* à la place qui leur revient, parmi les oeuvres faussement attribuées à saint Hilaire.

Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse.

Von Dr M. Kohlhofer in Auerbach.

I.

Gegen die Kompositionshypothesen der modernen Bibelkritik die Einheit der Apokalypse aus ihrem Inhalte nachzuweisen und die Grundzüge des apokalyptischen Inhaltes in ihrer eschatologischen Bedeutung festzustellen und zu begründen, ist das Ziel vorliegender Arbeit.

Um der gestellten Aufgabe in gedrängter Kürze gerecht zu werden, sind zunächst die verschiedenen der Erwähnung würdigen Vota der Exegeten und der Bibelkritik vorzuführen, worauf der einheitliche Inhalt der Apokalypse und seine Gliederung festgestellt und einzeln nachgewiesen wird.

1. Die verschiedenen Standpunkte der Exegeten.

Man hat die verschiedenen Richtungen in der Deutung des apokalyptischen Inhaltes als weltgeschichtliche, zeitgeschichtliche, reichsgeschichtliche, kirchengeschichtliche und endzeitliche Erklärung unterschieden. Zweckmäfsiger unterscheidet man mit Cornely[1] drei Erklärungsstandpunkte: 1. den zeitgeschichtlichen, welcher den Inhalt der Apokalypse aus den Zeitverhältnissen des Verfassers erklärt; 2. den kirchengeschichtlichen, welcher in der Apokalypse die Schicksale der Kirche in allen Zeitaltern finden will; 3. den eschatologischen oder endzeitlichen, welcher den apokalyptischen Inhalt auf die Endeszeit deutet.

Auf die weltgeschichtliche[2] und reichsgeschichtliche[3]

---

[1] Introductio in sacros libros III, Paris. 1897, 741—747.

[2] Anderer Meinung ist Waller (Offenb. d. hl. Johannes, Freiburg 1882), wenn er S. 108 dem universalhistorischen Sinn eine ob auch nur indirekte Bedeutung beilegt, dabei jedoch die eschatologische Bedeutung als den Hauptsinn betrachtet.

[3] Der reichsgeschichtlichen Deutung huldigt Calmet, wenn er den

Deutung braucht nicht weiter Bezug genommen zu werden, da beide auf Geltung keinen berechtigten Anspruch haben. Auch über die zeitgeschichtliche Deutung, welche echte Prophetien über zukünftige Dinge nicht anerkennt und bloſse Schilderung der Gegenwart des Verfassers und Mutmaſsungen bezüglich der Zukunft annimmt, darf hier ohne weiteres weggegangen werden, obwohl die moderne Literarkritik die zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse für die allein wissenschaftliche hält[1]. Die kirchengeschichtliche Deutung fand im Mittelalter nicht wenige Vertreter und ermangelt in neuerer und neuester Zeit nicht der Anhänger[2]. Neuestens adoptieren sie Belser[3], Gutjahr[4] und Kaulen[5]. „Es ist als gewiſs anzunehmen", erklärt Kaulen, „daſs in dieser Reihe von Bildern die Geschichte der christlichen Kirche von der Zerstörung Jerusalems bis zum Ende der Welt dargestellt wird."[6] Denselben Standpunkt teilt Langer[7], nur daſs er auch Fernblicke in die Endzeit annimmt.

Die eschatologische Auslegung ist die im kirchlichen Altertum herrschende und findet sich bei Irenäus, Cyrill von Jerusalem, Hippolyt, Hieronymus, Augustinus, Viktorinus, Gregor dem Groſsen, Tertullian und Theodoret. Im Mittelalter und in der neueren Zeit findet sie ihre Vertretung bei Andreas, Arethas, Beda, Ribeira, Pererius, Cornelius a Lapide[8], neuestens bei Bisping[9], Cornely[10], in der Hauptsache auch bei

apokalyptischen Inhalt mit Ausnahme der drei letzten eschatologisch erklärten Kapitel auf die Christenverfolgungen im römischen Reiche und auf die Strafgerichte über dasselbe deutet (Comment. in Apoc., Wirzeb. 1750, XXXVIII proleg. 734 735).

[1] So Pfleiderer, Urchristentum (1887) 318; Vischer, Die Offenbarung des Johannes (1886) 12; Beyschlag in Theol. Studien 1888, 131 ff.

[2] Hierher zählen Joachim von Florenz, Aureolus, Lyranus, Holzhauser, unter den Protestanten Bengel, Guericke, Hengstenberg.

[3] Einleit. (1901) 424. [4] Einleit. (1897) 311 312.

[5] Einleit. (1899) 261. [6] Ebd. 265.

[7] Die Apokalypse (1897) 3. [8] Comment. in Apoc. cap. 1.

[9] Offenb. d. hl. Johannes (1876). Bisping läſst mit Kap. 4 bis Kap. 11, 14 die erste und von Kap. 11, 15—20, 6 die zweite Danielsche Halbwoche verlaufen, worauf von Kap. 20, 6—22, 21 die letzte Vollendung folgt. Siehe S. 16 17 19—21. [10] Introductio III 792.

Stern[1] und Wolf[2], unter den protestantischen Exegeten bei Kliefoth, Hofmann[3] und Theodor Zahn[4]. Ph. Krementz[5] bekennt sich prinzipiell zur kirchengeschichtlichen Deutung. Die Apokalypse ist ihm die kurz zusammengefafste prophetische Fortsetzung der Apostelgeschichte, ein prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte, namentlich der Letztzeit[6]. Indes tritt er, die drei ersten Kapitel abgerechnet, also von Kap. 4 an zur eschatologischen Deutung über.

Kaulen, der sich gleichfalls sehr entschieden für die kirchengeschichtliche Deutung erklärt[7], läfst von Kap. 12 an die endzeitlichen Visionen beginnen, „den letzten Kampf mit den dämonischen Mächten", der in Kap. 12 beginnt, in Kap. 13 sich fortsetzt und in Kap. 14—19 zur Entscheidung kommt[8].

Von ausschlaggebender Bedeutung ist das Herrschen der eschatologischen Deutung im christlichen Altertum, viel entscheidender als die abweichenden Meinungen von Exegeten der Gegenwart, wofür die Worte im Buche Job[9] Begründung geben: „Frage nur das vorige Geschlecht und forsche fleifsig im Andenken der Väter. Denn von gestern sind wir und wissen nichts. Sie werden dich lehren und die Reden aus ihrem Herzen hervorbringen."

2. Bestimmung und Gliederung des einheitlichen Inhaltes der Apokalypse.

Der Gegenstand, mit dem sich der gesamte Inhalt der Apokalypse in allen Teilen teils unmittelbar, teils vorbereitend,

---

[1] Die Offenb. d. hl. Johannes (1866). Bezieht den apokalyptischen Inhalt von der sechsten Posaune an in die Endeszeit (S. 248).

[2] Die Apk d. hl. Johannes (1870). Erklärt alles von der fünften Posaune an eschatologisch.

[3] Vorlesungen üb. d. Offenb. d. hl. Johannes, herausgegeben von Lorentz 1896. Läfst von Kap. 4 an die Endzeit sich entwickeln, und zwar in sieben Parallelen.

[4] Einleit. (1899). Erkennt in dem von Kap. 4 an laufenden Inhalte der Apokalypse „die dicht an die Parusie reichenden Vorereignisse und die Parusie selber" (II 593).

[5] Die Offenb. d. hl. Johannes (1883). [6] S. 10.

[7] Einleit. III 261 u. 265. [8] Ebd. 263. [9] 8, 8—10.

teils durch die Nachereignisse ergänzend beschäftigt, sind Christi Ankunft zum Endgerichte, die Parusie mit dem Weltgerichte, sowie die der Parusie vorgängigen Gerichtsstrafen unter Errettung der Gerechten (Ereignisse, welche die moralische Ankunft Christi zum Gericht bilden) und die dem Weltgerichte nachfolgende Erneuerung aller Dinge.

Mit der Parusie beschäftigt sich schon die Eingangsvision in Kap. 1, indem dem Gruſse an die sieben Kirchen der Hinweis auf die Parusie in V. 7: „Siehe, er kommt in den Wolken", beigefügt ist.

Die sieben Botschaften an die Kirchen in Kap. 2 und 3 bereiten durch Offenbarung der den Kirchen anhaftenden Mängel, durch Mahnung, Warnung, Verheiſsung und Drohung, in Weise eines heiligenden Vorgerichts auf die Parusie vor, auf welche sie des öfteren ausdrücklich hinweisen. Sie stehen als heilsames Vorgericht mit dem Parusiegerichte in organischem einheitlichen Zusammenhange; sie bilden die Pforte und den Vorbau zur Parusie, welche den Inhalt des in Kap. 4 und 5 gebotenen und erschlossenen siebenteiligen Buches bildet.

Von den sieben Sigeln oder Teilen des Buches behandeln in Kap. 6 die fünf ersten die entfernteren, der sechste die letzten Vorzeichen der Parusie. Der siebte behandelt, nachdem in Kap. 7 die im Gerichte geretteten Auserwählten vorgeführt wurden, in Kap. 8—22 die Parusie und das Parusiegericht selber, und zwar in zwei durch Christi tausendjähriges Friedensreich in Kap. 20 verbundenen Phasen, von denen die erste (in Kap. 19) die moralische Parusie, die zweite die persönliche Parusie bringt, die erste das moralische Endgericht, die zweite das von Christus persönlich gehaltene Endgericht verwirklicht, die erste eine moralische Auferstehung der Toten (Märtyrer), die zweite die leibliche Auferstehung aller Toten eintreten läſst, die erste mit dem moralischen Reiche Christi auf Erden, die zweite mit Christi persönlichem, ewigem Reiche endet. Die erste Phase des Parusiegerichtes entwickelt sich von Kap. 8 bis Kap. 11 in sieben Posaunen, deren siebte in Kap. 11 nur allgemein skizziert ist, um in Kap. 14 bis Kap. 19

als Endgericht in sieben Zornesschalen sich vernichtend zu entladen über das siebenköpfige Tier, über Babylon und die verbündeten Könige mit ihrer gesamten Macht, nachdem in Kap. 13 und 17 die letzte Gerichtsreife eingetreten ist durch die blutige Verfolgung der Heiligen.

Der Schwerpunkt der Endzeit liegt in ihrer zweiten Phase, die zwar wohl nicht der Dauer nach, jedoch durch die Gröſse der Ereignisse am gröſsten ist. Das zwischen beiden Phasen liegende tausendjährige Reich Christi auf Erden macht die Endzeit, deren beide Phasen als wirkliche Endzeit durch die Parusie und das Parusiegericht gekennzeichnet sind, entsprechend lang, übereinstimmend mit der Parabel von den Jungfrauen[1], nach welcher wegen langen Ausbleibens des erwarteten Bräutigams alle einschliefen.

II.

Nachweis des eschatologisch einheitlichen Inhaltes der Apokalypse.

Es ist im vorausgehenden dargestellt worden, daſs und in welcher Gliederung der Inhalt der Apokalypse in der Parusie mit den ihr vorbereitend vorangehenden und ergänzend nachfolgenden Ereignissen besteht. Der Nachweis des bezeichneten Inhaltes wird aus authentischen Angaben des Buches selber, dann aus der Prüfung seines in den verschiedenen Teilen gegebenen Inhaltes geführt.

A. Authentischer Nachweis aus Angaben der Apokalypse.

Als einheitlicher Inhalt, als „das eigentliche Thema des Buches“ wird, wie Bisping richtig bemerkt[2], der prophetische Grundgedanke von der Parusie gleich im Eingange bestimmt ausgesprochen, wenn es heiſst: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν ... καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς[3]. Vergleicht

---

[1] Mt 25, 5: „Moram autem faciente sponso dormitaverunt omnes et dormierunt.“

[2] Die Offenb. d. hl. Johannes 18.

[3] Apk 1, 7.

man aus der eschatologischen Prophetie Christi die Stelle[1]: τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, so ist unmöglich zu verkennen, daſs beiderseits derselbe Gegenstand, die Parusie, verkündet wird, und es ist völlig unberechtigt, mit Calmet[2] unter den Wolken in Apk 1, 7 Gewitterwolken zu verstehen, unter deren Bilde das göttliche Strafgericht über das heidnische Römerreich ausgedrückt werde. Wenn der Hinweis auf die Parusie in Kap. 1, 7 isoliert stünde, könnte man etwa mit Kliefoth[3], Tiefenthal[4], Waller[5] und Allioli[6] behaupten, dieselbe bilde nur den letzten und wichtigsten Teil des Inhaltes; allein durch das ganze Buch hindurch finden sich Hinweise auf die Parusie als den Inhalt des Buches. In Kap. 3, 11 spricht Christus: ἔρχομαι ταχύ· κράτει, ὃ ἔχεις; in Kap. 14, 7 heiſst es: ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ; in Kap. 16, 15: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης. Im Schluſskapitel ist als Inhalt des Buches nochmals die Parusie angegeben. ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ, ὡς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἔσται[7]. καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου[8]. ναί, ἔρχομαι ταχύ, ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ[9].

Ganz deutlich ist die Parusie als Inhalt des Buches schon im Titel desselben Kap. 1, 1: ἃ δεῖ γενέσθαι ταχύ angegeben, da das ταχύ Geschehende mit der in Kap. 1, 7; 3, 11; 16, 15; 22, 7 12 17 als „schnell eintretend“ bezeichneten Parusie identisch ist, zumal im Schluſskapitel das in V. 6 verkündete ἃ δεῖ γενέσθαι ταχύ im darauffolgenden Verse — V. 7 — mit ἔρχομαι ταχύ umschrieben ist[10].

B. Nachweis aus dem Inhalte der Teile der Apokalypse.

Um die Parusie als einheitlichen Inhalt der Apokalypse und die Gliederung des Inhaltes durch alle Teile des Buches

[1] Mt 24, 30. [2] Comment. in Apoc. 748.
[3] Die Offenb. d. hl. Johannes I 129.
[4] Die Apk d. hl. Johannes 117. [5] Die Offenb. d. hl. Johannes 115.
[6] Die hl. Schriften d. NT, 4. Aufl. 1871, 864. [7] Apk 22, 7 12.
[8] Ebd. 22, 17. [9] Ebd. 22, 20. [10] Vgl. Bisping a. a. O. 26.

nachzuweisen, mufs der Inhalt der Teile des Buches festgestellt und sein Verhältnis zur Parusie dargetan werden.

Der Teilinhalt der Apokalypse ist nun folgender:

1. Die Botschaften an die sieben Kirchen.
2. Die Sigel.
3. Die Posaunen.
4. Der Drachenkampf in Kap. 12.
5. Der Kampf des Tieres und das Gericht über dasselbe.
6. Das tausendjährige Reich Christi.
7. Der Kampf Gogs und Magogs.
8. Das Weltgericht, der Weltuntergang und die allgemeine Erneuerung.

Von den sieben Botschaften ist zuerst zu handeln.

1. Die Botschaften an die sieben Kirchen und ihre Engel.

In der ersten Vision (Kap. 1, 10 bis 3, 29) zeigt sich dem Seher eine Gestalt „wie eines Menschensohnes“[1] in himmlischer Verklärung[2]. Der Erscheinende nennt sich den „Totgewesenen und ewig Lebenden, den Herrn über den Tod und das Totenreich[3], den Sohn Gottes[4], den treuen und wahrhaftigen Zeugen“[5]. Er trägt in der Rechten sieben Sterne und steht zwischen sieben goldenen Leuchtern[6]. Christus, den die Gestalt vorstellt, gibt dem Seher den Auftrag, die ihm zuteil werdenden Visionen aufzuschreiben und an sieben mit Namen genannte Kirchen in Asia zu senden[7]. Auch gibt er ihm den Inhalt von sieben Sendschreiben an, die er an die Kirchen richten soll[8]. Den Kirchen und ihren Engeln ihre Werke vor Augen stellend, sie lobend und tadelnd, mahnend und strafend unter beständiger Bezugnahme auf die Parusie[9], bilden die Sendschreiben ein Vorgericht, welches Christus mit den Kirchen hält, um sie auf die Parusie und das Endesgericht vorzubereiten. Die Aufgabe, die dem Vorläufer der ersten Ankunft

[1] Apk 1, 13. [2] Ebd. 1, 13—15. [3] Ebd. 1, 18.
[4] Ebd. 2, 18. [5] Ebd. 3, 14. [6] Ebd. 1, 12 13 16.
[7] Ebd. 1, 11 19. [8] Ebd. Kap. 2 u. 3. [9] Ebd. 2, 5 16; 3, 3 11 20.

Christi zugewiesen war als der Stimme des Rufenden: „Bereitet den Weg des Herrn“ [1], ist hier dem Seher und den von ihm zu verfassenden Sendschreiben zugewiesen; sie sollen ein siebenfacher Ruf sein: Bereitet den Weg des Herrn, des nahenden Richters!

Damit ist der enge Zusammenhang der sieben Botschaften mit der Parusie deutlich dargetan. Sie sind ein paränetisch prophetischer Hinweis auf dieselbe, die Pforte und die Vorhalle ihrer Verwirklichung, wie Bisping [2] und Wolf [3] anerkennen [4].

Dafs die sieben Kirchen aufser der buchstäblichen Bedeutung auch eine typische haben und in dieser auf die Kirchen aller Zeiten hinweisen, wird ziemlich allgemein und mit Recht als zweifellos betrachtet [5].

Falsch dagegen und unhaltbar ist die typische Beziehung der sieben Kirchen auf sieben sukzessive Zeitalter der Kirche, wie sie von Bartholomäus Holzhauser (Buchfellner) [6], von Waller [7], Kaulen [8], Krementz [9] aufgestellt worden ist [10]. „Ein Früher oder Später“, sagt richtig Hofmann-Lorentz [11], in dieser Zeit der Heilsgegenwart anzunehmen, ‚ist man durch nichts berechtigt. Auch ist der Versuch, die Aufeinanderfolge der Sendschreiben chronologisch zu ordnen, stets mifsglückt.“

Der entscheidende Grund gegen die Periodenhypothese liegt darin, dafs die Gesamtkirche, die stets reine und

[1] Jo 1, 23. [2] S. 52.

[3] Die Apk d. hl. Johannes 14.

[4] Vgl. Cornely 729. Hofmann-Lorentz 67. Beyschlag, Theol. Stud. 1888, 132. Hengstenberg, Offenb. d. hl. Johannes (1849) 156.

[5] Vgl. Gutjahr, Einleit. 311. Unter den Protestanten Hengstenberg, Offenb. d. hl. Johannes I 156. „Die Kirche diesseits der Stunde der Anfechtung über den ganzen Erdkreis“, bemerkt Hofmann-Lorentz 61, „diesseits des Anbruches der Wiederoffenbarung Jesu Christi, soll sich an ihrem Teile das gesagt sein lassen, was der Herr den sieben Gemeinden hier gesagt hat.“

[6] Erklärung der Offenb. d. hl. Johannes, 3. Aufl. 15—71.

[7] Die Offenb. d. hl. Johannes 6—9.

[8] Einleit., 3. Aufl., reservierter in der 4. Aufl. 261.

[9] Die Offenb. d. hl. Johannes 40.

[10] Vgl. Langer, Die Apk (1897) 3. [11] S. 66.

makellose Braut Christi[1], in keinem Zeitalter der Kirche zu Sardes und jener zu Laodicea und ihren Engeln gleichen kann.

Dagegen ist es mit der Heiligkeit der Kirche und der ihr für alle Zeiten verheifsenen Gegenwart Christi in ihr[2] nicht unvereinbar, wenn einzelne Kirchen und ihre Hirten in allen Zeitaltern den Kirchen zu Sardes und Laodicea und ihren Engeln gleichen.

Die sieben Sendschreiben mit ihren sieben Botschaften Christi sind ein siebenfacher Ruf des Herrn an die Kirchen aller Zeiten, auf die Parusie sich bereit zu halten. Sie stehen also mit der Parusie in organischem Zusammenhange.

2. Die sieben Sigel.

Nach der dargestellten Bedeutung der Botschaften an die sieben Kirchen läfst sich vermuten, dafs die nachfolgenden Visionen die Verwirklichung der Parusie und des Endesgerichtes bringen werden, und dies ist in der Tat der Fall.

Vor den Augen des Sehers wird ein reich beschriebenes Buch geboten, dessen eröffneter Inhalt die Parusie und das mit ihr verbundene Endesgericht begreift, beginnend mit den ersten Anfängen und abschliefsend mit der letzten Vollendung im neuen Jerusalem. Die ersten Anfänge sind in den Sigeln, genauer in den sechs ersten gegeben.

Das erste Sigel verkündet den Sieg eines bewaffneten Reiters auf weifsem Pferde[3]. Im zweiten geht ein grofses Schwert und zahlreiches Töten durch die Welt. Im dritten bringt ein Reiter ein knappes Mafs und teuere Preise der

---

[1] S. Eph 5, 25—27. 1 Petr 2, 9. Ct 4, 7 9 10.

[2] Mt 28, 20.

[3] Da die Reiter der vier ersten Sigel Sinnbilder und keine konkreten Persönlichkeiten sind, wie dies der Reiter des vierten Sigels namens Tod beweist, so darf man unter dem ersten Reiter nicht mit Lapide 876, Calmet 789, Weinhart, Das NT, zu Apk 6, 2, Reischl, Das NT 1141, Allioli, Das NT (lateinisch und deutsch, 1871) 881 A. 2, vgl. Guericke, Neutest. Isagoge (1854) 509 A. 1 Christus in Person verstehen. Damit wäre die Parusie, die erst in Kap. 19 eintritt, verfrüht. Der Reiter stellt augenscheinlich die Ausbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt dar; vgl. Mt 24, 14.

Nahrungsmittel. Im vierten Sigel schleppt der Tod reiche Beute an Menschen heim. Im fünften Sigel sind Märtyrer geopfert, und noch ist ihre von Gott vorausgewufste Zahl nicht voll, weshalb noch künftig Bekenner geopfert werden müssen, ehe das Gericht über die Verfolger ergehen kann. Im sechsten Sigel fallen die verfinsterten Himmelskörper vom Himmel, und unter allgemeiner Bangigkeit der Menschen in Erwartung des grofsen Tages der Vergeltung verschwindet der Himmel selber.

Das sechste Sigel geht dem Gerichte unmittelbar voraus, weil der grofse Tag des göttlichen Zornes gekommen ist[1], während das fünfte demselben entfernter vorausgeht, da die Märtyrer dieses Sigels auf das Gericht noch eine Zeitlang warten müssen[2]. Selbstverständlich sind die dem fünften Sigel vorausgeschickten vier ersten so gut wie das fünfte als entferntere Vorgänger des Gerichtes zu erachten.

Wir haben somit in den sechs ersten Sigeln die Vorereignisse der Parusie und des Gerichtes, und zwar die entfernteren in den fünf ersten, die nächsten und letzten im sechsten Sigel zu erkennen, während das siebte „den grofsen Tag des Zornes", d. h. die Parusie und das Endesgericht, in seinem Verlaufe bringt.

Als Vorereignisse und Vorzeichen der Parusie stehen die Sigel mit dem Gegenstande der Apokalypse im engsten organischen Zusammenhange. Wenn man sie zur Parusie-Prophetie Christi — Mt 24, 3 ff Mk 13, 3 ff Lk 21, 6 ff — in Vergleich zieht, so sind die ersten fünf Sigel identisch mit den von Christus verkündeten Ereignissen, die das Ende noch nicht sogleich bringen und erst ein Anfang der Übel sind[3], das sechste Sigel ist mit den vom Herrn vorausgesagten unmittelbaren Vorereignissen seiner Ankunft gleichbedeutend[4].

Mit der gegebenen Deutung der Sigel stimmen im wesentlichen Th. Zahn[5], Hofmann[6], Beyschlag[7] und Kliefoth[8] über-

---

[1] Apk 6, 17. [2] Apk 6, 11. [3] Mt 24, 6 8.
[4] Mt 24, 29 Mk 13, 24 Lk 21, 25. [5] Einleit. 592 593.
[6] Hofmann-Lorentz, Vorles. üb. d. Offenb. Joh. 89—91.
[7] In Theol. Stud. 1888, 133. [8] Die Offenb. d. hl. Johannes 58—77.

ein. Bisping[1] und Krementz[2] sind wenigstens so weit auf dem gleichen Boden, als sie die Sigel eschatologisch deuten. Belser[3] und Gebhardt[4] erkennen in den Sigeln zwar die Vorzeichen des letzten göttlichen Strafgerichtes, lassen jedoch dieselben zeitlich bereits der Vergangenheit des Sehers angehören[5], und dieses letztere ist falsch, da die Sigel den Charakter der Endesereignisse tragen als Vorzeichen und Vorbereitung der Parusie und des Parusiegerichtes, weshalb die Zeit ihrer Verwirklichung die Eigenart der Endzeit hat, wie Bisping, Krementz und Th. Zahn anerkennen gegen Hofmann-Lorentz 91—95, der die ersten fünf Sigel in die Zeit „zwischen Christi Erhöhung zu Gott und zwischen der Verwirklichung des ewigen Willens Gottes“ einsetzt. Wenn derselbe (Lorentz 91—95) unter Berufung auf Christi „Parusierede“ vorgibt, die ersten fünf Sigel seien so lange, als nicht das Evangelium allen Völkern gepredigt sein wird, nicht als Vorzeichen der Parusie zu betrachten, so übersieht er, daſs Christus, um die Vorzeichen des Endes und der Parusie ge-

---

[1] Die Offenb. d. hl. Johannes 113 ff.

[2] Die Offenb. d. hl. Johannes 171.

[3] Einleit. 416.

[4] Lehrbegriff d. Apk, Gotha 1873, 255 256.

[5] Die von der oben gegebenen Deutung abweichenden Erklärungen werden nachstehend skizziert: Nach Stern wird in den Sigeln die Gesamtheit der Christenverfolgungen (S. 217), die Irrlehre aller Zeiten (219), der Glaubensabfall (221 222) verkündet, nach Tiefenthal die Züchtigung der Weltmacht und ihr Sturz (303 322); nach Allioli (877 u. 878) und Langer (33) die Vorbereitung des Strafgerichtes über die Juden und Jerusalem, nach Reischl (1160) der Sieg der Kirche über die Mächte der Welt, nach Holzhauser (Buchfellner 78 u. 79) der Kampf der Kirche wider die Juden, Heiden und Häresiarchen, nach Calmet (Proleg. 731 735) die Christenverfolgungen im römischen Reiche und Gottes Strafgerichte über die Verfolger; nach Guericke (Neutest. Isagoge 509 510) Grundzüge und Bilder der Weltgeschichte und der Entfaltung des Reiches Gottes, nach Hengstenberg (Offenb. d. hl. Johannes I 329 ff) der Sieg Christi und die Strafen über die Welt in allen Jahrhunderten, nach der neuesten Literarkritik (s. Spitta, Die Offenb. d. Johannes [1889] 77—79; Völter, Das Problem der Apk [1893] 90—94; Erbes, Die Offenb. Johannis [1891] 38—48) der Sieg des Partherkönigs Vologäses und andere zeitgeschichtliche Ereignisse ausgesprochen.

fragt[1], die in den fünf ersten Sigeln (Apk 6, 1—11) aufgeführten Ereignisse als Dinge, die das Ende noch nicht nahe bringen und noch nicht erschrecken dürfen[2], d. h. als entferntere Vorzeichen der Parusie und des Endes nannte. Dafs dieselben öftere Male eintreten, oder wohl gar die ganze Zeit des Christentums fortdauern oder „wachsend durch die ganze Geschichte erscheinen" (Allioli, Das Neue Test. 1871, S. 106 A. 57), ist in Christi Worten nicht nur nicht angedeutet, sondern wenn die genannten Ereignisse überhaupt bestimmte Zeichen der Parusie sein sollen, geradezu ausgeschlossen. Allerdings „hat es in der Welt immer solche Dinge gegeben"[3]; aber die Sigel lassen diese Ereignisse über die ganze Welt ausgedehnt sein — die Reiter deuten dieses an —, und Weltereignisse dieser Art hat es nicht immer gegeben.

Ob die Sigelereignisse mehr oder weniger nahe an das Ende zu rücken seien, mufs wohl eine offene Frage bleiben. Bisping läfst mit den Sigeln die Endeszeit von ganz unbestimmbarer Dauer beginnen. Kliefoth setzt die ersten Sigel nahe, andere näher und andere zuallernächst an das Ende[4], Th. Zahn[5] rückt dieselben bis „dicht an den Tag der Parusie". Allein wenn man nach der Begründung diesbezüglicher Ansichten fragt, wird man auch hier das „nescio, Deus scit" des Apostels[6] berechtigt finden. Sicher kann nur sein, dafs die Sigel als Vorereignisse der Parusie die durch letztere in ihrer Eigenart charakterisierte Endeszeit einleiten. Decken sich, wie man gegenwärtig ziemlich allgemein annimmt, die Sigel mit jenen Ereignissen der Parusieprophetie Christi, welche als ἀρχὴ τῶν ὠδίνων, ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος[7] zu betrachten sind, dann ist es ausgemacht, dafs sie als ἀρχὴ τῶν ὠδίνων die ὠδῖνες der Endeszeit und damit die Endeszeit selber beginnen und einleiten.

Die Frage, ob die Sigel gleichzeitig oder in zeitlicher Aufeinanderfolge zu denken seien, ist dahin zu beantworten,

[1] Mt 24, 3. [2] Mt 24, 6 8. [3] Hofmann-Lorentz a. a. O. 91.
[4] Die Offenb. d. hl. Johannes II 58 66 77.
[5] Einleit. in d. NT 593. [6] 2 Kor 12, 2 3. [7] Mt 24, 8.

dafs die vier ersten zeitlich zusammengehören als verschiedene Gebiete und Teilerscheinungen eines universellen Weltübels[1]. Auch ist in der Vision des sechsten Kapitels keinerlei Andeutung gegeben, irgend eines der vier ersten Sigel zeitlich früher oder später denken zu müssen. Ebenso gehört das fünfte Sigel, das von den Verfolgungen der Märtyrer handelt, als Ergänzung der in den vier ersten Sigeln charakterisierten Zeitlage in dieselbe Zeit. Das sechste von den Zeichen an den Himmelskörpern und dem Verschwinden des Himmels handelnde fällt, wenn es mit Langer[2], Hofmann[3] und Th. Zahn[4] gegen Krementz[5], Bisping[6] und Calmet[7] buchstäblich zu nehmen ist, unmittelbar vor die persönliche Ankunft Christi zum Gerichte Mt 24, 29 30 und nach den Übeln, wie sie in Apk Kap. 8—19 vorgeführt werden. Die Stellung vor dem siebten Sigel gehört diesen Ereignissen zu, insofern sie Vorzeichen der Parusie sind und ob auch nicht unmittelbar zeitlich, so doch durch den Charakter des Inhaltes an die Zeichen der fünf ersten Sigel sich anreihen.

Nicht inhaltlich, wohl aber zeitlich ist hier eine der wenigen Prolepsen gegeben, die Cornely „an einigen wenigen Stellen" der Apokalypse findet[8].

Die Übereinstimmung des sechsten Sigels mit den letzten der Parusie unmittelbar vorgängigen Zeichen derselben bei Mt 24, 29 Mk 13, 24 Lk 21, 25 ist eine so vollständige, dafs die Identität des beiderseits Verkündeten schwerlich mit Recht in Abrede gestellt werden könnte. Inhaltlich bedürfen die hinlänglich deutlichen Sigel keiner Erklärung, sofern man nicht vom nächstliegenden Sinne unberechtigt abgehen will.

Eine Eigenart der ersten fünf Sigel gegenüber den von Kap. 8 folgenden Posaunen besteht darin, dafs sie zwar universelle Übel sind wie die Posaunen, jedoch nicht von der den Posaunen eigenen äufsersten Schwere. Auch hierin sind sie, wie zeitlich, ἀρχὴ τῶν ὠδίνων (Mt 24, 8).

[1] Vgl. Hofmann-Lorentz 91. [2] Die Apk 37 38.
[3] Lorentz 95. [4] Einleit. i. d. NT 593. [5] S. 80.
[6] S. 120. [7] S. 797. [8] Introductio (1897) 729.

3. Die sieben Posaunen.

Bei Eröffnung des siebten Sigels treten auf den Posaunenstoſs durch sieben Engel sieben sehr schwere Übel ein, die den „Tag des Zornes Gottes und des Lammes" (Apk 6, 17), d. i. das Endgericht, die Parusie mit ihren vorgängigen und nachfolgenden Ereignissen bringen. Die sechs ersten Posaunen bringen die der Parusie vorgängigen Gerichtsstrafen, die siebte verkündet die Parusie selber, welche in Kap. 11, 15—19 skizziert ist als ewiges Reich des Herrn, als Zeit des göttlichen Zornes, als Ausrottung aller die Erde verderbenden Ungerechten und als Lohn aller Gerechten, als Öffnung des Himmels und Erscheinen der Bundeslade, d. i. des Thrones Gottes; vgl. Apk 20, 11. Der hier skizzierte Inhalt wird dann von Kap. 12 bis Kap. 22, 21 im einzelnen ausgeführt, in zwei durch die tausendjährige Bindung des Drachen geschiedenen Phasen zunächst als moralische Parusie, die nach der in Kap. 12; 13 und 17 durch die Verfolgung der Heiligen begründeten und herbeigeführten Gerichtsreife in Kap. 19, 11—16 eintritt und bis 20, 9 fortdauert, dann als persönliche Parusie, welche Kap. 20, 11 eintritt und die allgemeine Totenauferstehung, das Weltgericht und die Erneuerung aller Dinge herbeiführt.

Ist dieses die Bedeutung der Posaunen, so treffen sie mit dem einheitlichen Gegenstande der Apokalypse, der Parusie und dem Parusiegerichte identisch zusammen.

Die von der gegebenen Deutung abweichenden Erklärungen der Exegeten sind teils eschatologisch und als solche nähern sie sich der angegebenen Bedeutung der Posaunen mehr oder weniger an, teils voreschatologisch und als solche irrig. Krementz[1] versteht unter den Posaunen die letzte auf Ausrottung abzielende Verfolgung der Kirche und die Strafe für dieselbe. Bisping verlegt die sechs ersten Posaunen in die erste Hälfte der Danielschen Endeswoche, die siebte in die zweite Hälfte derselben. Die vier ersten Posaunen sind

[1] Die Offenb. d. hl. Johannes 92.

Vorzeichen und Anfänge des Gerichtes[1], die sechste bringt das Gericht über das endzeitliche Israel[2]. Langer[3] sieht in den Posaunen die Schicksale der Kirche durch alle Zeiten und im Hintergrunde das Weltgericht. Kliefoth[4] identifiziert die Posaunen mit dem Greuel der Verwüstung und der letzten Trübsal in der „Parusierede" Christi. Nach Hofmann[5] und Th. Zahn[6] bringen die Posaunen das Ende der Dinge und die ewige Seligkeit. Nach Stern[7] werden in den sieben Posaunen ebensoviele Perioden der Kirchengeschichte vorgeführt, deren sechste bereits der Antichristzeit angehört. Nach Wolf[8] sind die vier ersten Posaunen Züchtigungen in der letzten Zeit des Millenariums, die drei letzten sind Züchtigungen in der letzten Jahrwoche. Gebhardt[9] erkennt in den Posaunen die zweite Entwicklungsperiode des Antichristentums, welche von der Zeit des Sehers bis zur Zeit des persönlichen Antichrists läuft. Allioli[10] versteht unter denselben das Gericht über Jerusalem v. J. 70 mit Ausblicken auf das Endesgericht der Welt. Waller[11] hält dieselben für Gericht an dem Volke Israel v. J. 70 und für Endesgericht zugleich. Reischl[12] deutet sie auf die Strafgerichte über das römische Reich, auf die Schreckenszeit des Dschingis-Chan, des ersten Napoleon u. a. Weinhart[13] hält sie für Gericht Gottes in den verschiedensten Zeiten des Weltbestandes. Calmet[14] betrachtet sie als Strafgericht an den römischen Tyrannen für die Verfolgung der Kirche und zugleich als Schilderung der Verfolgungen.

Die kirchengeschichtliche Deutung erweist sich in den zahlreichen sich gegenseitig aufhebenden Deutungen als ein Tummelplatz des von den objektiven Wegweisern des Buches abgeirrten Subjektivismus. Die Wegweiser des Buches, die wir oben S. 10 ff kennen gelernt haben, zeigen auf die Endeszeit,

---

[1] Die Offenb. d. hl. Johannes 144. [2] Ebd. 157.
[3] Die Apk 44. [4] Die Offenb. d. hl. Johannes II 110 111 ff.
[5] Lorentz, Vorles. 112. [6] Einleit. i. d. NT 593.
[7] Die Offenb. d. hl. Johannes 248. [8] Die Apk 30.
[9] Lehrbegriff der Apk 256. [10] NT 881 ff.
[11] Die Offenb. d. hl. Johannes 185 201 212.
[12] Das NT 1168—1171. [13] Das NT 744 A. 1. [14] S. 804.

auf das Endesgericht und die Parusie. Sind die in der Parusieprophetie Christi verkündeten Dinge, die noch nicht Ende sind und die Anfänge der Übel darstellen, mit den fünf ersten Sigeln, und die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen Mt 24, 29 mit dem sechsten Sigel gleichbedeutend, so decken sich die Posaunen mit Christi Ankunft zum Weltgericht (Mt 24, 30) und dem ihr unmittelbar vorausgehenden Greuel der Verwüstung und der Trübsal, dergleichen nie gewesen und nicht mehr sein wird (Mt 24, 15—22).

Der enge Zusammenhang der Posaunen mit den Sigeln ist dadurch hergestellt, dafs das siebte Sigel in die sieben Posaunen sich entfaltet, und inhaltlich darin begründet, dafs die sechs ersten Sigel Vorzeichen und Vorereignisse der Posaunen sind. Eine formale Verbindung ist zwischen beiden auch dadurch hergestellt, dafs die Posaunen durch das Rauchopfer in Kap. 8 eingeleitet werden, auf welches, weil es das Gebet der Heiligen bedeutet (8, 3), das Gebet der Märtyrer beim fünften Sigel in Kap. 6, 9—11 hinweist.

Als Vorzeichen und Vorereignisse der Posaunen fallen die Sigel notwendig zeitlich vor die Posaunen, ein Rückkehren der Posaunen in irgend welche Zeit der Sigelereignisse, wie Hofmann es annimmt[1], ist dadurch gänzlich ausgeschlossen. Auch ein Rückkehren derselben hinter die Zeit des siebten Sigels, wie Th. Zahn es vermutet[2], findet nicht statt, da die Posaunen nichts anderes als die Entwicklung des siebten Sigels sind. Blofs das sechste Sigel macht, wenn unter demselben die allerletzten Zeichen der Parusie zu verstehen sind, wie sie Mt 24, 29 verkündet werden, eine Ausnahme und steht in Kap. 6 zwar nicht sachlich, aber zeitlich als Prolepse, da es zeitlich unmittelbar vor der persönlichen Parusie nach den ersten sechs und einem Teile der siebten Posaune fällt.

(Schlufs folgt.)

---

[1] Lorentz, Vorles. 118. [2] Einleit. i. d. NT 593 594.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1911** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Baumstark, A., *Die liturgischen Hss des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* (Ochr N. S. I 103—115): Enthält I. Biblisches (Psalter, Lektionar, Evangeliar), Nr 1—9.

Catalogue *of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester.* I. *Literary texts (Nos. 1—61)*, ed. by A. S. Hunt. With 10 plates (fol. XII u. 202. Manchester, Univ. Press): U. a. Nr 1—5 biblische Fragmente, nämlich Dt 2—3, Job 1; 5; 6, Ps 90 (91), Rom 12, Tit 1; 2.

Delaporte, L., *Catalogue sommaire des manuscripts coptes de la Bibliothèque nationale de Paris* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. V 392—397, VI 85—99 155—160): S. BZ IX 59. Enthält weiterhin keine Biblika mehr.

Wardrop, O., *Georgian Mss at the Iberian monastery on Mount Athos* (JthSt XII 593—607): Übersetzt Tsagareli, A. A., Svyedzeniya e pamyatnikakh gruzinskoi pismennosti (St Petersburg 1886) I 69—94. Der Katalog enthält eine Anzahl von Bibel-Hss.

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* usw. [s. BZ VII 350]. Lief. 47: Tatiana — Tierquälerei (II. Bd, Sp. 2305—2400. München, Allg. Verlags-Ges. *M* 1.—): S. BZ IX 277.

The catholic encyclopedia X u. XI: Mass—Phil. (4⁰. XV u. 800; XV u. 799. N. Y., Appleton Co. [Freiburg i. Br., Herder]): S. BZ IX 277.

The new Schaff-Herzog, encyclopaedia *of religious knowledge.* Ed. by S. M. Jackson and others. X: Reusch—Son (499. Ld., Funk. 21 *s*): S. BZ IX 278.

Zeller, P., *Biblisches Handwörterbuch*, illustriert. Unter Mitwirkung von J. Frohnmeyer, T. Häring, T. Hermann u. a. hrsg. (Calwer Bibellexikon). 3., verb. Aufl. 1. Lief. (1—96. Calw, Vereinsbuchh. *M* 1.—): Soll neun Lieferungen umfassen.

Boutelleau, G., *La Bible des côtes* (Revue chrét. 4. S. 58. Jahrg. II 783 f): Ein Gedicht.

Eerdmans, B. D., *Naschrift* (Theol. Tijdschr. XLIV 443—445): Zu BZ IX 60.

Essays *in modern theology and related subjects gathered and published as a testimonial to C. A. Briggs on the completion of his seventieth year, January 15, 1911*, by a few of his pupils, colleagues and friends (XVI u. 347. N. Y., Scribner. $ 2.50): Von den 24 Beiträgen sind die meisten atl und semitisch. U. a. enthält die Festschrift: Toy, C. H., Polytheism in Genesis; Curtis, E. L., The return of the Jews under Cyrus; Peters, J. P., The sons of Korah; Bewer, J. A., Exegetical notes on Jeremiah; Brown, F., The decline of prophecy. Eine Bibliographie, die Schriften Briggs' enthaltend, schlieſst den Band. — Vgl. ***Jordan, W. G.***, *A tribute to D. Briggs* (BW XXXVIII 60—66).

Florilegium *ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis Melch. de Vogüé, à l'occasion du 80. anniversaire de sa naissance* (XXVIII u. 628. P. 1909, Impr. nat.): Einzelne Beiträge werden unten an einschlägiger Stelle notiert.

Gamble, J., *The spiritual sequence of the Bible* (132. Ld., Macmillan. *Fr* 3.15).

ירושלם. **Jerusalem.** *Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen und des alten Palästinas*, hrsg. von A.-M. Luncz. VIII 3/4 (12°. S. 179—360. Jerusalem 1910, Selbstverlag): S. BZ VIII 84.

Lewin, R., *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters.* Diss. Breslau (39 S.): Die ganze Arbeit wird gedruckt in den „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche", hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. 10. Stück. (XVI u. 110. B., Trowitsch. *M* 4.40): Zu den hier abgedruckten 2 ersten Kapiteln kündigt das Inhaltsverzeichnis u. a. noch an: III. Kap. Dafs Jesus Christus ein geborner Jude sei (1523). V. Kap. Luthers Verhältnis zur jüdischen Schriftauslegung.

Rothstein, G., *Palästinische Volkspoesie* (Stst VIII 598—601): S. BZ IX 94. Schlufs. Mit biblischen Parallelen.

2. *Einleitung. Inspiration. Kanon. Hermeneutik.*

Baumstark, A., *Die christlichen Literaturen des Orients.* I: *Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum.* — II: *II. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. III. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier* (Sammlung Göschen No 527 und 528: 12°. 134; 116; geb. à *M* —.80): Eine ausgezeichnete Übersicht über diese Literaturen von einem der besten Kenner. Nach einer gehaltvollen Einleitung über die historischen Entwicklungsbedingungen des christlich-orientalischen Schrifttums behandelt B. das christlich-aramäische (syrische) und koptische (I. Bd), das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum und das der Armenier und Georgier (II. Bd). Innerhalb der einzelnen Gruppen werden dann u. a. die hier in Betracht kommenden Bibelübersetzungen und Apokryphen und die sich daran knüpfenden Probleme in anschaulicher Darstellung charakterisiert. Bezüglich des Diatessarons Tatians glaubt B., dafs es „ein syrisches Originalwerk auf Grund des griechischen Textes der vier kanonischen Evangelien gewesen sei". Rücker.

Kaulen, F., *Einleitung in die Heilige Schrift des A und NT.* Erster Teil. 5., vollst. neubearb. Aufl. von G. Hoberg. Mit 7 Schriftproben im Text und 1 Tafel (Theologische Bibliothek: XII u. 266. Freiburg i. Br., Herder. *M* 4.—): Kaulens Einleitung ist bekannt und hat sich in weiten Kreisen eingebürgert. Die sorgfältige Neubearbeitung des 1. Teiles, der sog. allgemeinen Einleitung, durch Hoberg hat sie wiederum technisch und literarisch auf einen modernen Stand gebracht. Dafs an der Grundauffassung nichts geändert würde, konnte von einem getreuen Schüler K.s erwartet werden. Wir finden auch hier wieder die apologetische Aufgabe der Einleitung formell als beherrschend an den Anfang gestellt. Die Lehre von der Inspiration ist beibehalten worden. K. hat ihr nur eine Absage an die fortschrittliche katholische Bibelexegese beigefügt. Geblieben ist auch die Unsumme von Detailangaben, die von Anfang an der Kaulenschen Einleitung einen hohen Vorzug lieh. H. hat die Stellen mühsam nachgeprüft und mit Beibringung neuer Literatur nicht gekargt. Die Beigabe von Schriftproben und auch andere Versuche dokumentarischer Illustration weisen auf eine neue Richtung in der Behandlung der Lehrbücher hin. Die volle Durchführung ist nur durch ein eigenes, neben dem Einleitungstext herlaufendes Werk möglich. Eine konservative Anwandlung, die Beifall verdient, beobachten wir in der Frage nach dem biblischen Griechisch; H. will unter den alteingesessenen

Hebraismen nicht zu sehr aufgearbeitet wissen. Auf den ersten Seiten wäre der Artikel von Nestle Zur Geschichte der Bibel (ZwTh L 91—106) zu nennen und zu berücksichtigen. S. 57 wird für das Comma Joanneum die dogmatische Authentizität in Anspruch genommen, wohl nur eine nicht recht faſsbare Verdeckung der Aufgabe einer Kongregationsentscheidung. Hugo a S. Caro mit „vom hl. Carus" übersetzt (S. 104) beizubehalten, erweckt eine falsche Vorstellung von der Bedeutung des Beisatzes. Mögen die beiden andern Teile der Kaulenschen Einleitung bald und glücklich bearbeitet folgen. Da werden mehr grundsätzliche Verschiedenheiten zu Tage treten und es wird für den Bearbeiter der Einleitung schwieriger, beide exegetische Richtungen befriedigend auszugleichen, als in dem vorliegenden Teil, wo neben der Inspiration nur noch die Kanonentwicklung unbefangenen historischen Sinn verlangt.

Lago y González, M., *Manual de estudios bíblicos.* Arreglado para los países de lengua Castellana. Con muchos grabados y tres mapas (XVI u. 282. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.40): Brülls Bibelkunde, für weitere Kreise praktisch angelegt, macht auch in Spanien Schule. Hier haben wir eine Übersetzung der 13.—15. Auflage des Brüllschen Buches vor uns (s. BZ IX 61). Möge das Werk in der kastilianischen Sprache ebensoviele Auflagen erleben wie in deutschem Gewande und dem Bibelstudium in weiten Kreisen Spaniens dienen.

Weber, F. W., *Kurzgefaſste Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes.* Zugleich ein Hilfsmittel für kursorische Schriftlektüre. Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser bearbeitet. Völlig neu bearbeitet von H. Weber. 13. Aufl. (der Neubearbeitung 2. Ausgabe) (IX u. 411. München, Beck).

Marchini, A., *Inspiratio biblica contra modernistarum praesertim placita vindicata* (200. Piemonte 1910, Selbstverlag. *L* 3.—).

Marchini, A., *La inerranza assoluta della Scrittura e la dottrina della Chiesa* (Scuola catt. 4. S. XX 476—482): Gegenüber einigen Kritikern seines Buches verteidigt M. den Satz: Sententiam, quae in locis Scripturae authenticis quidpiam falsi contineri posse contendit, non modo erroneam censemus, verum etiam haereticam. Zu dem Zwecke unterscheidet er eine definitio explicita und implicita. Letztere sei hier vorhanden. Der Satz ergebe sich aus den zwei ausdrücklich definierten Prämissen: Deus est auctor Scripturae universae und Deus nec falli nec fallere potest. M. scheint den Streitpunkt zwischen konservativer und fortschrittlicher katholischer Exegese nicht genau zu fassen.

Pope, H., *The scholastic view of inspiration* (IthQ VI 275—298): Auf Grund der Summa theol. des hl. Thomas zergliedert P. den Prozeſs der Inspiration in seine psychologischen Faktoren und betont die durchgreifende Einwirkung der causa principalis.

Lefort, T., *Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de St-Athanase sur le canon de la Bible* (Le Muséon N. S. XI 205—216): Veröffentlicht den schon bisher bekannten bohairischen Text des Briefes (Vat. LXIX) besser als Amélineau und fügt den sahidischen Text der neu gefundenen Fragmente hinzu.

Cöln, *Ein merkwürdiger Bibelkanon* (OChr VIII 453—457): Findet sich in der Karšuni-Hs Cod. Vat. Syr. 134, fol. 96ᵃ—97ᵇ, ist abhängig von Can. ap. 85, etwas verwandt mit dem von Baumstark veröffentlichten (s. BZ V 64). C. druckt ihn mit Übersetzung ab.

Gřiwnacký, E. C., O. S. B., *Hermeneutica biblica* (103. Brünn, Typogr. pont. Benedictinorum Rajhr. *Kr* 2.30): Ein Handbuch für Studierende, das die Mitte einhält zwischen kleinen Abrissen und dem umfangreichen Werke von Székely. Die einzelnen Sätze hat G. mit Beispielen aus der praktischen Bibelexegese ausgestattet. Die Anlage ist die herkömmliche: Begriffe, Heuristik und Prophoristik. Neuere Forschungen, z. B. Papyrus- und Ostrakaforschung, sind nicht unbeachtet geblieben. Während er

gegen die rationalistische Bibelerklärung, namentlich die modernste panmythische Phase, sich kehrt, läfst er den Streit der Richtungen innerhalb der katholischen Exegeten unberührt, soweit nicht von selbst die Darlegung der konservativen Prinzipien eine Polemik in sich schliefst.

Gilbert, G. H., *Interpretation of the Bible by the Fathers* (BW XXXVIII 151—158): Hebt das Unrichtige an der Väterexegese der ersten Jahrhunderte hervor. Darunter scheint G. aber jeden mystischen Sinn und jede messianische Deutung zu verstehen.

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Case, S. J., *The Scribes' interpretation of the OT* (BW XXXVIII 28 bis 40): Gibt einige allgemein orientierende Gedanken über die Methode der Bibelerklärung bei den Schriftgelehrten der ntl Zeit, ohne in die Tiefe zu gehen.

Elmslie, W. A. L., *The Mishna on idolatry ʿAboda zara* (Texts and studies, contributions to Biblical and patristic literature, ed. by J. A. Robinson, VIII 2: XXIX u. 136. Cambridge, Univ. Press. 7 *s* 6 *d*): Einleitung, Text mit englischer Übersetzung und Anmerkungen und Lexikon.

De Mondadon, L., *Bible et tradition dans saint Augustin.* I. *La controverse manichéenne.* II. *La controverse donatiste* (Recherches de science relig. 1911 Mai 209—239, Sept.-Okt. 441—456).

Leskien, A., *Zur Kritik des altkirchenslavischen Cod. suprasliensis* (Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXVII [1909] 13, XXVIII [1910] 1: 23; 26. Lp., Teubner. *M* 1.—): Gibt Erläuterungen zu dem Kodex auf Grund der Ausgabe von S. Severjanov, Suprasl'skaja rukopis I (St Petersburg 1904). Er enthält u. a. aus dem Griechischen übersetzte Homilien.

Smyth, M. W., *Biblical quotations in middle English literature before 1350.* Diss. Yale Univ. (Yale studies in English, ed. A. S. Cook XLI: LXXII u. 304. N. Y., Holt. $ 2.—).

Matthiae de Janov, *Dicti magister Parisiensis regulae Veteris et Novi Testamenti.* Primum in lucem ed. Vl. Kybal. III. *Tractatus de Antichristo. Accedit tractatus magistrorum Parisiensium de periculis novissimorum temporum nec non Milicii libellus de Antichristo* (XXXIV u. 455. Innsbruck, Wagner. *M* 15.—): S. BZ VIII 298.

Kohler, E., *Entwicklung des biblischen Dramas des 16. Jahrhunderts in Frankreich unter dem Einflufs der literarischen Renaissancebewegung.* Diss. Tübingen (XII u. 70. Naumburg a. S.): Zuerst wurden die biblischen Dramen zurückgedrängt, dann aber die atl Dramen mit geläutertem Geschmack und in der antikisierenden Form wiederum erneuert. K. schildert diesen Prozefs im einzelnen.

Delisle, *La Bible de Robert de Billyng et de Jean Pucelle* (Rev. de l'art chrétien LX [1910 Sept.—Okt.] 297—308): Mit Abb. D. beschreibt die Bibel Bibl. nat. fonds lat. Nr 11935, welche der Maler Jean Pucelle illustriert hatte.

Acta *Pontificii Instituti biblici.* Nuntia de rebus Instituti I Nr 5 f (Rom, Bretschneider. à *L* —.20): In Nr 6 wird der Studienplan mit der Examensvorschrift vom 11. März 1911 veröffentlicht. Dann wird das Vorlesungsverzeichnis nach Gegenständen und nach Professoren bekannt gegeben und einiges andere noch beigefügt.

Fischer, M., *Vom Bibellesen* (Protestantenbl. XLIV 29, 789—794): Empfiehlt die erbauliche Lektüre der Bibel.

Raymont, T., *The use of the Bible in the education of the young.* A book for teachers and parents (264. Ld., Longmans. *Fr* 4.40).

Risch, A., *Die Bibel und das gegenwärtige Geschlecht. Wie gewinnen wir das heutige Geschlecht für die Bibel? Eine Frage an alle Bibelfreunde* (48. Landau, Lang. *M* —.50).

Stolte, H., S. V. D., *Mehr heilige Schrift* (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIV 758—767): Das System des theologischen Studiums, die moderne Exegese und die geschichtliche Entwicklung sind schuld am Niedergang der Schriftkenntnis beim Klerus. S. gibt methodische Anleitung, wie es besser werden kann, und empfiehlt besonders Fonck, Lux mundi (s. BZ VII 420).

Vgl. Lewin (S. 63).

4. *Bibelkritik. Bibelkritik bei den Katholiken.*

Amelung, K., *Moderne biblische Geschichte* (Der alte Glaube XI 28, 663 bis 668): Zeigt, was nach den berüchtigten Zwickauer Thesen aus der Biblischen Geschichte werden würde.

Brown, C. R., *The positive value of criticism to the Bible* (The Univ. of California Chronicle XII [1910]).

Fittbogen, G., *Kritik und praktische Bibelauslegung* (Protestantenbl. XLIV 30f, 825—827 875—878): Zu Köhler, F., Christliche Lebensweisheit, dargestellt in den wichtigsten Sprüchen der hl. Schrift (XX u. 314. B., Mittler. *M* 5.—), ein Werk, das eine „Begriffs-Konkordanz" der Bibel, oder gewöhnlicher Realkonkordanz genannt, darstellt.

Forsyth, P. T., *Revelation and Bible* (HJ X 235—252): Spekulative Gedanken über die Offenbarung und die Beziehungen. die zwischen Offenbarung und Bibel obwalten. Aus F.s Wortspielereien wird jedenfalls die Bibel keinen besondern Nutzen ziehen können.

Happel, J., *Die Bibel und wir Evangelischen* (Protestantenbl. XLIV 37, 1061—1063): Die Bibel ist für die Katholiken ein Gesetzbuch für Tun und Glauben, für die Evangelischen „ein Buch mit Zeugnissen von hl. Menschen . . ., ein Buch, das uns im täglichen Leben bestimmen und erkennen hilft, wo göttliches Leben ist und wo der Tod, ein Buch, das uns die Augen öffnen hilft, wie Gott zu suchen und wo und wann er zu finden sei", kurz gesagt, die Bibel nimmt im katholischen Leben eine klar umschriebene Stellung ein, der Evangelische bestimmt ihre Bedeutung durch verschwommene Phrase.

Hilbert, G., *Der Christ und seine Bibel.* 2. Aufl. (15. Chemnitz, Buchh. d. Gemeinschaftsvereins. *M* —.10).

Parks, C. M., *Bible and church links* (12°. 126. Ld., Soc. for Prom. Christ. Knowl. 1 *s* 6 *d*).

Rahm, C., *Der Kampf um die Bibel. Bibelglaube und Bibelkritik* (42. Rendsburg, Möller. *M* 1.—).

Stock, E., *A plain man's thoughts on Biblical criticisms* (Ld., Longmans. 3 *d*).

Dorsch, E., S. J., *St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte* (ZkTh XXXV 421—448 601—664): Gegen v. Hummelauer. Augustin kannte und unterschied sehr wohl, was man unter eigentlicher Geschichte verstand. Die biblische Geschichte galt ihm als eigentliche und wahre Geschichte. Die viel verwertete Stelle: spiritum Dei . . . noluisse ista docere homines nulli saluti profutura, besagt nach D. nur. daſs die hl. Schriftsteller darüber schweigen, und das behauptet D., obwohl die Fragestellung im vorausgehenden von Dingen redet, in denen die Bibel etwas unsern Kenntnissen Entgegengesetztes zu behaupten scheint. Engeres Thema ist für D. die Frage, ob Augustinus den geschichtlichen Gehalt der figürlichen Deutung geopfert habe. De civitate Dei wird zunächst in dieser Hinsicht durchgeprüft. Hervorzuheben ist die Stelle XVIII 44, wo Augustin die inspirierte LXX bei Widerspruch mit dem Urtext eines Irrtums für fähig hält. Dann bestreitet D., daſs Augustin bei Schwierigkeiten den geschichtlichen Sinn der Allegorie geopfert habe. In einer Entwicklungsphase habe er das allerdings getan, als er sich von der Schriftverachtung der Manichäer durch den Allegoristen Ambrosius losreiſsen lieſs. Und doch tritt auch in seiner nachmanichäischen Periode unverkennbar sogar nach D.s Darstellung die allegorische Auffassung mit

Darangabe des buchstäblichen Sinnes zu Tage. Es war eben ein Kampf in Augustin zwischen dem Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Schrift und der Einsicht in den tatsächlichen Befund. D. stellt die Sache nicht richtig dar, wenn er S. 624[1] der modernen Exegese eine andere Tendenz zuschreibt, als sie Augustinus hatte. Ich glaube nicht, dafs die fortschrittliche Exegese auf Augustinus als Kronzeugen verzichten mufs. D. darf ihn nur nicht einseitig in Anspruch nehmen; aber auch die fortschrittliche Exegese darf das nicht tun. Den blofsen figürlichen Sinn hält Augustin auch später noch durchaus für möglich, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Auch bei Hieronymus bleibt die Sachlage trotz D.s Darlegungen gleich. S. 650 scheint D. Hieronymus selbst harmonistisch zu interpretieren, wie es oft bei Schwierigkeiten der Bibel geschieht. Dagegen ist Ep. 112, n. 17 (S. 643) wohl mit Recht zunächst als argumentum ad hominem charakterisiert (S. 652). Für die von der fortschrittlichen Exegese gewöhnlich verwerteten Stellen aus Hieronymus gibt D. eine neue Lösung, bei der man sich ebensowenig behaglich fühlt, wie D. es für Lösungen Delattres (s. BZ III 80) und Schades (s. BZ IX 63) behauptet.

Gomá, J., *Tradición y crítica en exégesis. Orientaciones de la apologética bíblica moderna* (16⁰. 84. Barcelona 1910, Gili): Vortrag, gehalten auf dem internationalen Kongrefs für Apologetik, September 1910 in Vich. G. handelt von der Kantschen Immanenzlehre, vom modernistischen Evolutionismus, der historischen Methode und meint, dafs die moderne Exegese unfähig sei, Probleme zu lösen, wegen der widersprechenden Meinungen der Kritiker. Im zweiten Abschnitte erörtert G., in welchem Sinne und Mafse die moderne Bibelapologetik kritisch sein müsse. U. a. fordert er auch, dafs die Schriftbeweise für theologische Schlufsfolgerungen revidiert werden müfsten (nach Polybiblion 12. S. LXXIV 193f).

Huch, E., *Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube. Ein Büchlein für Gläubige, Zweifler und Ungläubige.* 4., verb. Aufl. (12⁰. 182. Innsbruck 1909, Kinderfreund-Anstalt. *M* 1.10): Eine anspruchslose Apologie, die auch Biblisches berührt. Anhang II beschäftigt sich mit „Babel und Bibel".

J. E. B., ***De tvenne sennaste päfvarnes ställning till bibelstudiet och bibelkritiken*** (Bibelforskaren XXVII [1910] 147—168 291—308): Beschäftigt sich mit den kirchlichen Erlassen, das Bibelstudium betreffend, von der Enzyklika „Providentissimus Deus" Leos XIII. ab.

Kalt, E., *Der Ausdruck „fabula" bei Hieronymus* (Kath 4. F. VIII 271—287): Hieronymus nennt die biblischen Berichte über Samson, Susanna, Bel und Drache „fabula". Aber dieser Ausdruck habe bei H. nicht blofs die Bedeutung „unhistorische Erzählung". Er bedeute auch „poetischer Ausdruck" in „fabulae poëtarum", oder auch „Drama", jüdische Überlieferung in „iudaicae fabulae", welche damit als minderwertig, aber nicht samt und sonders als ungeschichtlich dargestellt werden sollen; einmal bedeute er „apokryph". Aber auch zur Bezeichnung von „Geschichte" wird das Wort gebraucht. So sei es besonders zu übersetzen in fabula Samson (Ep. ad Phil.: M. XXVI 609). H. dürfe also nicht als Kronzeuge der fortschrittlichen Exegese angeführt werden.

De Kirwan, C., *Bible et science. Terre et ciel* (Science et Religion 612: 16⁰. 64. P., Bloud. *Fr* —.60).

Nogara, G., *Di alcune opinioni recenti intorno all' inerranza biblica* (Scuola catt. 4. S. XXI 3—32): Die fortschrittlichen katholischen Exegeten gestehen den Worten nach die biblische Irrtumslosigkeit zu, leugnen sie aber der Sache nach. Die Gegner werden N. erwidern können, er gestehe in abstracto die Grundsätze der fortschrittlichen Exegese zu, in concreto aber wolle er möglichst wenig davon wissen. Der Artikel hält sich übrigens fast durchweg in allgemeinen Sätzen.

Schade, L., *Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der Heiligen Schrift* (Kath 4. F. VII 411—421): Die Stellung des hl. Hieronymus

zur Frage ist belanglos für die Richtigkeit der Lösung. Dafs Hieronymus zur Beseitigung von Schwierigkeiten den Text allegorisch deutet, ist nach S. nicht in Parallele zu stellen mit der Annahme einer freieren literarischen Art trotz Übereinstimmung im Endresultat. Aber doch scheint wenigstens darin ein Vorbild für die neuere Exegese zu liegen, wenn sie geschichtlich scheinenden Stellen eine geschichtliche Tendenz nicht zuschreiben will. Ein richtiges, aber auch nicht unwichtiges Zugeständnis an die Gegner S.s (bes. Peters) scheint mir vorzuliegen in der Behauptung, dafs Hieronymus nebensächliche Irrtümer aus Opportunitätsgründen zugelassen habe. Die Hieronymusstellen, welche eine Anlehnung der hl. Schriftsteller an zeitgenössische Auffassungen zugeben, lassen nach S. erkennen, dafs der Hagiograph selbst diese seine Anlehnung für sein Publikum unzweifelhaft erkennbar machen müsse, und das sei der Fall gewesen. Ganz sicher trifft aber das bei Mt 14, 8 nicht zu.

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Sprachliches.

v. Gall, *Die Herkunft unseres Schriftalphabets* (Hess. Blätter f. Volkskunde X 1, 43—46).

Silwer, C., *Alfabetet, en lofsång till Herren?* (Facklan X 6 u. 7): Zur Entstehung des Alphabets (nach OrLz XIV 493).

Rudberg, G., *„Nomina sacra". Et bibelpaleografiskt problem* (Bibelforskaren 1909, 117—138): S. Traube (BZ VII 63). — ***Ders.,*** *Zur paläographischen Kontraktion auf griechischen Ostraka* (Eranos X [1910] 71 bis 100): Stellt fest, dafs kontraktive Schreibungen auch in heidnischen Inschriften vorkommen (vgl. BzZ XX 293 f). — Dazu ***Nachmanson, E.,*** *Die schriftliche Kontraktion auf den griechischen Inschriften* (Eranos X 101 bis 141).

Papyri Graecae *Berolinenses*, collegit G. Schubart. 50 Taf. in Lichtdruck (Bonn, Marcus. *M* 6.—).

Moulton, J. H., and ***Milligan, G.,*** *Lexical notes from the papyri* (Exp 8. S. I 561—568, II 275—288): S. BZ IX 284. Bis τρῆμα.

Hesseling, *Zur Syntax von ἄρχομαι und Verwandtes* (BzZ XX 147—164): Berücksichtigt auch die Sprachform der LXX und des NT. In der LXX sei der Infinitiv des Aorists bei diesen Worten gewählt worden, um den zeitlosen Charakter des hebräischen Infinitiv nachzuahmen.

2. Text und Übersetzungen (allg., griech., syr., lat., got., deutsch, engl., franz., holl.).

Wessely, C., *Studien zur Paläographie und Papyrikunde. XI: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts II* (fol. IV u. 191. Lp., Avenarius. *M* 12.—): Griechische Texte. Nr 55ᵇ: Lk 1, 73—2, 7 (6. s.), 56ᶜ: Lk 16, 4—12 (6. s.), 57ᵇ: Lk 21, 30—22, 2 (6. s.), 58ᶜ: Jo 7, 3—12 (6. s.), 59ᶜ: Apg 2, 1—6 (6. s.), 60ᵇᶜ: 1 Petr 2, 21—25; 5, 1—5 (6. s.), 83: Ps 98, 5—8 (6. s.), 114: Ps 68, 13—14 30—33; 80, 11—14 Symmachus (3./4. s.). Sahidische Fragmente: Nr 55ᶜ: Lk 1, 56—72, 56ᵇ: Lk 15, 27—16, 3, 57ᶜ: Lk 21, 21—30, 58ᵇ: Jo 6, 63—7, 1, 59ᵇᶜ: Apg 1, 6—15—20, 60ᵇᶜ: 1 Petr 1, 15—17; 2, 21—25—3, 4; 5, 1; Nr 61—78: Jo 1, 24—26 29—36 38—40; 3, 17—4, 5; 5, 14—30; 7, 41—8, 23; 7, 25—45; 8, 16—34 33—54; 9, 15—30 22—39, 10, 36 bis 11, 6; 11, 23—28 30—34 42—12, 6; 13, 5—15, 5; 11, 51—54 56—57; 12, 2—4 6—9 10—13 17—19 21—24 26—28; 18, 36—19, 13; 20, 11—19 20—24 25—31; 21, 14—24. Nr 79: Ps 67, 3—6 Jo 6, 62—69 Ps 23, 6—10 Hebr 1, 1—3. Nr 80: Jo 12, 35—42 Phil 3, 20—4, 6. Nr 81: Lk 10, 7 Jo 14, 26—25, 9. Nr 82: Jo 15, 10—16, 6. Nr 83: Jo 20, 28—31 Ps 98, 5—9. Nr 84: Ps 80, 1—7 Jo 21, 1—11. Nr 85—90: Apk 11, 14—12, 6; 12, 6—13, 1; 17, 1—16; 18, 19—19, 6; 21, 8—20; 21, 15—22, 2. Nr 90bis—94: Mt 1, 1—23; 3, 16 bis 4, 23; 5, 22—44; 1, 22—2, 15; 2, 22—4, 5; 5, 1—12; 9, 13—22; 4, 22 bis 5, 27. Nr 95: Mt 6, 16—24 Hebr 8, 5—9. Nr 96—97: Mt 8, 28—9, 10; 10,

2—25. Nr 98: Lk 10, 12—21 22—23. Nr 99—102: Mt 10, 13—22; 14, 5—21; 15, 18—31; 14, 36—15, 14; 16, 25—17, 8; 17, 25—18, 12; 18, 26 bis 19, 8. Nr 103: Lk 9, 16—31. Nr 104—110: Mt 18, 28—30 32; 19, 1 5—8; 20, 26—21, 15; 22, 35—23, 10 Mk 13, 37—14, 25 Mt 29, 42—25, 19; 26, 56 bis 27, 14; 23, 27—25, 41.

The Oxyrhynchus Papyri, Part VIII, ed. with translations and notes by A. S. Hunt. With 7 plates (Egypt Explor. Fund, Graeco-Roman branch XI: 4⁰. XIV u. 314. Ld., Egypt Explor. Fund. 25 s): U. a. 1073: Old Latin version of Genesis V—VI (4. s.); 1074: Ex 31 f (3. s.); 1075: Ex 40 (3. s.); 1076: eine neue Rezension von Tob 2 (6. s.); 1077: Amulett mit Mt 4 (6. s.); 1078: Hebr 9 (4. s.); 1079: Apk 1 (3.—4. s.); 1080: Apk 3 f (4. s.); 1081: ein gnostisches Ev (4. s.).

Lebon, J., *La version philoxénienne de la Bible* (Rev. d'histoire ecclés. XII 413—436): Stellt eine Reihe von Ansichten über die Philoxeniana richtig. Ein Zeugnis für den Psalter der Philoxenusübersetzung fehlt. Das NT wird nicht unsern Umfang besessen haben. Für das AT existiert kein Beweis. Eine Übersetzung des Is für Philoxenus insbesondere sei nicht festzustellen. Die angeblichen Hss mit der Übersetzung des Thomas von Heraklea und des Philoxenus sind nicht als solche zu erweisen. Die Apokalypse und die vier kleineren katholischen Briefe gehören ebenfalls derselben nicht an. Die Deuterokanonika des NT waren überhaupt in dieser Übersetzung nicht enthalten. Die Unsicherheit all dessen, was über die Philoxeniana tradiert wird, weiſs L. stark ins Licht zu stellen.

Zedler, G., *Die Bamberger Pfisterdrucke und die 36zeilige Bibel* (Veröff. d. Gutenberg-Ges. X/XI: 4⁰. II u. 113 mit 24 Taf. Mainz, Verl. d. Gutenberg-Ges.): Der Buchdrucker A. Pfister von Bamberg hat mit den Typen der 36zeiligen Bibel gearbeitet. Trotzdem hat nicht Pfister sie gedruckt, sondern Gutenberg, wozu Z. einen Aufenthalt Gutenbergs in Bamberg 1457/58 voraussetzt, ohne dies sicherstellen zu können (nach DLz XXXII Nr 43, 2697 ff).

Le Bachelet, X. M., S. J., *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*. Étude et documents inédits (Études de Théologie historique, publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut cath. de Paris Nr 3: XI u. 210. P., Beauchesne): Der Hauptwert des interessanten Werkes, das schon kurz notiert wurde (s. BZ IX 284), liegt in den bisher unveröffentlichten Urkunden, die der gelehrte Bellarminforscher im ersten Teil in ihrer Tragweite würdigt. Für manche Dokumente stellt Le B. die Autorschaft Bellarmins erst fest. In Bezug auf das Vorgehen Sixtus' V. schlieſst er sich der milderen Auffassung an. Die Unfehlbarkeit des Papstes, welche durch die Bulle „Aeternus ille" erschüttert worden sein soll, wahrt er dadurch, daſs er sie nicht für die einzelnen Korrekturen in Anspruch nimmt. Es ist diejenige Interpretation, welche am meisten für sich hat. Für die Vulgataforschung wirft jedes der 4 Kapitel: La dissertation sur la Vulgate, vers 1586—1591, Bellarmin dans la congrégation Grégoriano-Clémentine 1591—1592, Après la publication de la Bible Sixto-Clémentine 1592—1621, Attaques portées contre Bellarmin à l'occasion de la Bible Sixto-Clémentine, bedeutsamen Gewinn ab. Am interessantesten ist das 4., welches sich mit den Vorwürfen gegen Bellarmin beschäftigt, die anläſslich des eingeleiteten Kanonisationsprozesses erhoben wurden. Le B. wird ein überzeugter Verteidiger seines Helden. P. Baumgartens Fund und Veröffentlichung der Bulle „Aeternus ille" (s. BZ V 189 f. 337 ff u. unten) scheint die geschehene Promulgation der anscheinend kompromittierenden Bulle durch den Vermerk der Promulgation auſser Zweifel zu stellen. Le B. weiſs dagegen zwar manchen gewichtigen Einwand zu erheben. Aber er fühlt sich selbst seiner Sache nicht ganz sicher. Weniger vermag er vorzubringen zu Gunsten der Ansicht, daſs Sixtus selbst die Bibelausgabe zurückziehen wollte. Baum-

garten will dem Verf. hierin nicht folgen (s. BZ IX 284). Ein gewisses Bestreben, die Sachlage einigermafsen zu verschleiern, wird man Bellarmin wohl nachsagen müssen; es lag ja auch für den kirchentreuen Kardinal, der vielleicht die Konsequenzen sich zu schwarz ausmalte, nur zu nahe. Es ist ein ungemein interessantes und lehrreiches Stück Kirchengeschichte, das man einem übereilten Vorgehen des obersten Leiters dankt, in der Abhandlung des Verf. und in dem urkundlichen Teil vor den Augen des Lesers entfaltet, und manches intimere Licht fällt auf unsere offizielle Vulgataausgabe, wofür der Verf. sich unsern Dank verdient hat.

Baumgarten, P. M., *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.* Aktenstücke und Untersuchungen (Atl Abh. III 2: XX u. 170. Münster, Aschendorff. *M* 4.80).

Condamin, A., Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme I (Recherches de science relig. 1911 Sept.-Okt. 425—440).

Nestle, E., Eine Frage nach der besten Vulgatakonkordanz, s. BZ IX 229.

Jülicher, A., Die griechische Vorlage der gotischen Bibel (Zeitschr. f. deutsches Altert. LII [N. F. XL, 1910] 365—387): Gegen Streitbergs Rekonstruktion der griechischen Vorlage (s. BZ IX 284). An tausend Stellen mufs der Text Streitbergs durch eine dem gotischen Wortlaut genau entsprechende Gestalt ersetzt werden. J. will auch gründlicher noch als Streitberg aufräumen mit der Annahme, dafs Sunnia und Fretela einen verbesserten gotischen Text herausgegeben hätten. — Dagegen *Gaebeler, K., Die griechischen Bestandteile in der gotischen Bibel* (Zeitschr. f. deutsche Philol. XLIII 1—118). — Der 1. Teil von G. auch als Diss. Kiel (60 S. Stuttgart). — *Kauffmann, F., Zur Textgeschichte der gotischen Bibel* (Zeitschr. f. deutsche Philol. XLIII 118—132).

Zerener, H., *Studien über das beginnende Eindringen der Lutherischen Bibelübersetzung in die deutsche Literatur nebst einem Verzeichnis über 681 Drucke — hauptsächlich Flugschriften — der Jahre 1522—1525* (Archiv f. Reformationsgeschichte. Texte u. Unters. hrsg. von W. Friedensburg, Ergänzungsbd IV: X u. 108. Lp., Heinsius. *M* 4.—): Verfolgt Häufigkeit und Art der Zitierung für die Jahre bis 1525.

Rotscheidt, W., Die erste Elberfelder Bibel v. J. 1702 (Monatsh. f. rhein. Kirchengesch. 1911, 6, 161—172).

British Museum *Bible exhibition 1911. Guide to the Mss and printed books exhibited in celebration of the Authorized Version.* With 8 plates (64. Ld., Printed by order of Trustes. 6 *d*): 27 Hss, 60 Drucke und 20 Briefe und Urkunden wurden zur Schau gestellt (nach ThLz XXXVI Nr 20, 615).

The John Ryland's Library, Manchester, *Catalogue of an exhibition of Mss and printed copies of the Scriptures, illustrating the history of the transmission of the Bible,* shown in the Main Library from March to December MCMXI. Trecentenary of the Authorized Version of the English Bible A. D. 1611—1911 (XIV u. 128. Ld., Quaritch. 6 *d*).

Glasgow University Library, *Catalogue of an exhibition of Bibles in commemoration of the Trecentenary of the Authorized Version 1611—1911* with a prefatory sketch and notes by G. Milligan (39. Glasgow, Maclehose. 3 *d*).

Beaton, D., Notes on the history of the Authorized Version (PrthR IX 415—437).

Beeching, H. C., The story of the English Bible (Church Quart. Rev. 1911 Apr.).

Beer, F., Zur geschichtlichen Orientierung über die Bibel in englischer Sprache (AelKz XLIII [1910] Nr 25, 583—586): Notizen zur Geschichte der englischen Bibel bis auf die neueste Zeit, einem englischen Blatte entnommen.

Daddon, W. B., *Buried pictures in our English version of the Bible* (VIII u. 133. Ld., Stockwell. 2 *s*).

Dutcher, E. O., *The Douay Version* (BW XXXVII 240—246): Entstehung und Bedeutung dieser katholischen englischen Bibelübersetzung und anderer katholischen Übersetzungen und ihre Beziehung zu den protestantischen Übersetzungen.

Boyd, J. O., *The character and claims of the Roman catholic English Bible* (PrthR IX 567—605): Vergleicht die katholische Douai-Bibel mit der protestantischen Bibel nach Kanonumfang, Text und Übersetzungsweise. B. hat sich eingehend über die Kanongeschichte orientiert, wenn er sie auch nach seinem protestantischen Gesichtspunkt wertet. Am Text tadelt B., daſs die Douai-Bibel auf dem Standpunkt des 16. Jahrhunderts geblieben ist, besonders aber, daſs sie in der Vulgata eine ganz unzulängliche Vorlage sich genommen und beibehalten hat. Sein konfessioneller Standpunkt verleitet ihn auch hier, die Vorzüge der Vulgata über Gebühr zu unterschätzen. Weiterhin wirft B. der Douai-Bibel antiprotestantischen Geist vor, der erst später etwas gemildert wurde, und spottet über die Absicht der Übersetzer, eine objektive und buchstäbliche Übersetzung und polemische und belehrende Noten zu liefern. Ohne Mängeln in der katholischen Übersetzung das Wort reden zu wollen, kann man doch wünschen, daſs B. weniger einseitig und ruhiger den Vergleich zwischen katholischer und protestantischer Bibel durchgeführt hätte.

Erdman, C. R., *The making of the English Bible* (PrthR IX 377—386): Kurze Entstehungsgeschichte der Authorized Version, die aber weder eine eigene selbständige Übersetzung war, noch durch irgend einen gesetzlichen Akt autorisiert wurde.

Faris, J. T., *The romance of the English Bible* (12⁰. 63. Philadelphia, Westminster Press).

Fowler, H. T., *The great modern versions of the English Bible* (BW XXXVII 278—285): Entstehung und Bedeutung der Revised Version (1881—1885) und der American Revised Version (1901).

Fox, J., *The influence of the English Bible on English literature* (PrthR IX 387—401): Über den literarischen Wert der Authorized Version und einige Anzeichen ihres Einflusses, der übrigens auf ihren heiligen Charakter zurückgeht.

Genung, J. F., *Why the Authorized Version became an English classic* (BW XXXVII 224—231).

Graham, *Where we got the Bible* (Ld., Sands. 1 s).

Greene, B. A., *The influence of the Authorized Version on English literature* (BW XXXVII 391—401): Nennt eine Reihe von Literaten, welche seit Bestand der Authorized Version (1611) sich von der Bibel hauptsächlich im Stoffe beeinfluſst zeigen.

Loetscher, F. W., *The English Bible in the spiritual life of the English speaking people* (PrthR IX 402—414).

Nestle, Eb., *Literatur zur englischen Bibel* (ThLbl XXXII 15, 352 f).

Nestle, Eb., *The Tetragramm on the title-pages of the Authorized Version, 1611* (ExpT XXII 423): Fragt, woher der Akzent in יְהֹוָה auf den Titelblättern des A und NT stammt.

Palmer, A. S., *The Authorized Version of the Bible* (Oxford and Cambridge Rev. 1911, 14, 29—48).

The Revised *Version* (ExpT XXII 423): Zu Dickies Notiz (s. BZ IX 285) geben W. T. Whitley und I. Parker Aufklärung.

Whitney, H. M., *The latest translation of the Bible.* XI. *Concerning idiom transferred* (Bs LXVIII 405—415): S. BZ VIII 62. Der inzwischen verstorbene Verf. zeigt, wie die Sprachgestalt der Vorlage sich in der Übersetzung widerspiegelt.

Bruston, C., *La version synodale de la Bible* (RThQr XX 139—160): Zu der neuen revidierten französischen Bibelübersetzung, welche die Generalsynode der evangelischen Kirche durch eine Kommission für Bibelübersetzungen hat herstellen lassen: La Sainte Bible ou l'A et le NT (version

synodale) (P. 1910, Soc. bibl. de France). B. macht auf eine Anzahl von Fehlern beim AT aufmerksam.

Groenen, P. G., *Hollandsche Bijbelvertalingen.* V. *Roomsche vertalingen* (Nederl. kath. Stemmen 1910 Dez. 376—381): S. BZ IX 68.

c) Religion. Geschichte. Archäologie.

1. Religion und Theologie.

Whitehouse, O. C., *A protest against the chaotic monstrosity „Comparative Religion"* (ExpT XXIII 36 f): Will dafür „comparative study of religion" gebraucht wissen.

Lemonnyer, A., et *Allo, E. B.*, O. P., *Bulletin de science des religions* (RSphth V 579—634).

Orelli, C. v., *Allgemeine Religionsgeschichte.* 2. Aufl. I. Bd. 2. Lief. (Bonn, Marcus. *M* 2.—): S. BZ IX 286.

Bricout, J., *Où en est l'histoire des religions?* I. *Les religions non chrétiennes.* II. *Judaïsme et Christianisme.* Avec la collaboration de nombreux savants. 2 Bde (456 u. 575. P., Letouzey. *Fr* 15.—): S. BZ IX 303.

Lagrange, M.-J., *Notes on the „Orpheus" of M. Salomon Reinach* (Oxford, Blackwell. 1 *s*): S. BZ VIII 290.

Frazer, J. G., *The golden Bough. A study in magic and religion.* 3rd ed. Part II: *Taboo and the perils of the soul* (XV u. 446. Ld., Macmillan).

Loisy, A., *Le totémisme et l'exogamie* (RHLr N. S. II 401—430).

Kretschmann, T. W., *Biblical conception of sin* (Lutheran Church Rev. 1911 Juli).

Rusterholz, G., *L'âme après la mort.* Thèse. Montauban 1908 (123. Montauban 1908, Impr. coopérative): Will beweisen, daſs die Bibel keine ewigen Strafen lehre. Aber auch die Lehre, daſs die Seelen der Frommen von Gott die Unsterblichkeit erlangen, während die übrigen dem natürlichen Gesetz des Vergehens anheimfallen, ist nach R. nicht schriftgemäſs. Er hält den Universalismus für schriftgemäſs und allein haltbar, die Lehre nämlich, daſs auch in den Sündern das Böse überwunden wird, so daſs alle zur Seligkeit eingehen können.

Kohler, K., *Dositheus, the Samaritan heresiarch, and his relations to Jewish and Christian doctrines and sects (a study of Prof. Schechter's recent publication)* (AmJTh XV 404—425): Zeigt verschiedene jüdische und christliche Einflüsse auf, von welchen Schechters Urkunde (s. BZ IX 193) Zeugnis ablegt.

Adler, E. N., *The Sadducean Christians of Damascus* (The Athenaeum 1911, 4. Febr. 128): Über Schechter (s. BZ IX 193): Johannes Hyrkanus und Menardus Jannaeus seien die beiden Messias des Schechterschen Textes, der in seiner jetzigen Form etwa 6—700 Jahre später sein mag als die Periode dieser Könige.

Levi, I., *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple* (RÉj LXI 161—205): Zum Funde Schechters (s. BZ IX 193). L. bietet eine neue Übersetzung und umschreibt den Inhalt der Schrift. Forts. f.

Margoliouth, G., *The two Zadokite Messiahs* (JthSt XII 446—450): Gegen Strack, H. L. (Reformation 1911 Nr 7). Der klare Sinn der Dokumente sei der, daſs zwei Messias angenommen werden müſsten.

Moore, G. F., *The covenanters of Damascus, a hitherto unknown Jewish sect* (Harvard theol. Rev. 1911, 3, 330—377).

Segal, M. H., *Notes on „Fragments of a Zadokite Work"* (JqR N. S. II 133—141).

Ward, W. H., *The „Zadokite" document* (Bs LXVIII 429—456): Zu Schechter (s. BZ IX 193) und gegen Margoliouths ausschweifende Phantastereien (s. BZ IX 193). Findet keine klaren Anzeichen sadokitischen Ursprungs. Ein Auszug von Judäa nach Damaskus ereignete sich im 1. Jahrh. v. Chr. und im 1. Jahrh. n. Chr. Die Urkunde stammt nach W. aus pharisäischen Kreisen. Zeitlich setzt er sie ca 80 v. Chr. an.

2. *Geschichte.*

Ginzel, F. K., *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker.* II. Bd: *Juden, Naturvölker, Römer und Griechen, sowie Nachträge zum I. Bande* (VIII u. 597. Lp., Hinrichs. *M* 19.—): S. BZ V 73.

Caetani, L., *Studi di storia orientale.* I. *Islam e cristianesimo. L'Arabia preislamica. Gli Arabi antichi* (XV u. 419. Mailand, Hoepli. *L* 8.—).

3. *Archäologie* (relig., prof.).

Rice, E. W., *Orientalisms in Bible lands, giving light from customs, habits, manners, imagery, thought and life in the East for Bible students* (300. Philadelphia 1910, Am. Sunday-School Union. $ 1.—): Mit 45 Illustrationen.

Lipiński, K. A., *Archeologia Biblijna.* Treść objaśniają liczne ryciny, plany i pięć map (XXII u. 425. Warschau, Szczepkowskiego): Behandelt unter Verwendung reicher Illustrationsmittel (265 Abbildungen, 5 Karten) in guter Systematik die herkömmlichen Materien der hebräischen Archäologie und geht mit einem gröfseren Abschnitt (115—167) über die Palästina benachbarten Länder und Völker (Phönikien, Syrien, Assyrien und Babylonien, Elam, Medien und Persien, Arabien, Ägypten, Äthiopien, Philistäa) noch darüber hinaus. Besonders wegen der vielen Hinweise auf die einschlägige polnische und russische Literatur kann das Buch eine Ergänzung zu unsern deutschen Werken bilden. Lippl.

Marmorstein, A., *La dignité de Guérousiarque de la Synagogue* (RÉj LXI 288—292): Unterricht und Predigt gehörten zu den Obliegenheiten des Gerusiarchen.

Döller, J., *Das rituelle Händewaschen bei den Juden* (ThprQS LXIV 748—758): Erörtert die einzelnen Bestimmungen, die sich aufser der Hl. Schrift in den jüdischen Quellen, besonders der älteren Zeit, finden.

Wünsche, A., *Der Kufs in Bibel, Talmud und Midrasch* (59. Breslau, Marcus. *M* 2.—): Zum Teil identisch mit dem BZ IX 310 zitierten Beitrag. S. 1—26: Der Kufs im Schrifttum des AT ist dazugekommen. Am Schlufs werden auch das NT und die Apokryphen herangezogen.

Mackinnon, A. G., *The Bible Zoo* (Ld., Allenson. 3 *s* 6 *d*): Ansprachen an Kinder (nach ExpT XXII 413).

Dinsmore, J. E., und **Dalman, G.,** *Die Pflanzen Palästinas.* Auf Grund eigener Sammlung und der Flora Posts und Boissiers mit Beigabe der arabischen Namen (Separatabdruck aus ZdPV: 192. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): S. BZ IX 289. — Vgl. ***Dies.,*** *Die Pflanzen Palästinas* usw. (ZdPV XXXIV 185—241).

Salomonski, M., *Gemüsebau und -gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah.* Diss. Tübingen (72 S.): Als Quelle für die in Betracht gezogene Zeit, die ersten 2 Jahrhunderte n. Chr., diente auch die Bibel. Die Einleitung beschäftigt sich direkt mit den Gemüsen der Bibel. Im Hauptteil schildert S. statistisch den Bau und die Verwertung der Gemüse im allgemeinen und gibt eine alphabetische Aufzählung der einzelnen Gewächse. Ein Verzeichnis der vorkommenden hebräischen und aramäischen Pflanzennamen schliefst das Schriftchen.

Stadelmann, E., *Die Elektrotechnik in der Bibel* (Elektrot. Anz. XIII [1909] Nov.).

d) Geographie. Inschriften.

Weigand, E., *Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae* (BzZ XX 1—26): Gegen Meister (s. BZ VIII 66). 395 sei positiv mit grofser Wahrscheinlichkeit als Abfassungszeit zu erweisen.

Baumstark, A., *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae* (Ochr N. S. I 32 bis 76): Unter Voraussetzung dessen, was Deconinck (s. BZ IX 72) und Weigand (s. oben) gegen Meister (s. BZ VIII 66) vorgebracht haben,

polemisiert B. mit neuen Gesichtspunkten gegen Meisters These. Er bezieht sich auf die „Büfser“ und ihre Behandlung, Entwicklung des Mönchtums und besonders die Bauten in Edessa, auf das Jobgrab im Hauran, Verhältnis zu andern Itinerarien u. dgl., die quadragesimae de Epiphania, wiederum ausführlicher auf die Entwicklung der vierzigtägigen Fasten — die achtwöchigen Fasten seien noch älter als die siebenwöchigen, wie sie für 503 bezeugt seien — und auf das altarmenische Lektionar, das die stadthierosolymitanische Liturgie für das spätere 5. Jahrh. schildert.

Omont, Voyages à Athènes, Constantinople et Jérusalem de François Arnaud 1602—1605 (in Florilegium de Vogüé [s. oben S. 63]).

Kent, C. F., *Biblical geography and history.* With maps (314. Ld., Smith. 6 s): In 2 Teilen behandelt K. die physikalische und historische Geographie.

Soden, H. v., *Palästina und seine Geschichte.* 6 volkstümliche Vorträge. 3., verb. Aufl. (Aus Natur u. Geisteswelt 6: IV u. 111 mit Karten u. Ansichten. Lp., Teubner. *M* 1.—): Ein völlig unveränderter Abdruck. Die Vorträge wurden zum ersten Male unter dem frischen Eindruck der Kaiserfahrt 1898 gehalten (nach ThLz XXXVI 21, 668).

Kaye, J. R., *The chart Bible* (Ld., Revell. 5 s): Der Text besteht blofs in Begleitworten zu den Karten (nach ExpT XXII 416 f).

Paton, L. B., Modern Palestine and the Bible (Hom. Rev. 1911 Jan. 8—12, Febr. 108—112): Lage und Natur Palästinas, die Rassen in Palästina und deren Bedeutung für Israels Religion und Geschichte (nach BW XXXVII 143 215).

Rohrbach, P., *Im Lande Jahwes und Jesus.* 2. Aufl. (Berlin-Schöneberg, „Fortschritt“).

Popov, *La question des lieux saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique russe du XIX. siècle.* II. Tl (762. St Petersburg): Handelt von den Jahren 1851—1853 (nach Ochr N. S. I 168).

De Vogüé, Jérusalem hier et aujourd'hui. Notes de voyages (Le Correspondant CCXLIII [N. S. CCVII] 1041—1080): Schildert die Eindrücke seines Besuches im Februar und März 1911 gegenüber seinen früheren Reisen nach der hl. Stadt. Besonders beachtet er den Einflufs der neueren Forschungen auf die archäologischen Anschauungen.

Hölscher, G., Die Arbeiten an unserer Karte des Ostjordanlandes (MNdPV 1911, 62 f): Gibt Nachricht über den Stand der Herausgabe. S. BZ VII 386.

Abel, F.-M., Exploration de la vallée du Jourdain (Rb N. S. VII 532 bis 556, VIII 408—436): I. Généralités. — Les différents noms de la vallée. — II. De Tell Nimrîn au Zerqa. — Soukkoth. — III. Du Zerqa (Jabboq) à Faḥil (Pella). — IV. De Faḥil à l'ouady el-ʿArab. — V. Gadara. Mit Abbildungen. Biblische und geschichtliche Erinnerungen beleben den Reisebericht.

De Jerphanion, G., S. J., *Ibora-Gazioura? Étude de géographie Pontique* (Mélanges de la Faculté orientale [Beyrouth] V 333—354): Verf. bekämpft die Gleichstellung mit gewichtigen Gründen und möchte Ibora lieber in Tach Ova suchen. Nicht unmittelbar biblisch.

Γ. Π., *Αἰγυπτιακοὶ πάπυροι καὶ Ἁγία γραφή* (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος I 249—254).

e) Auslegung.

Arnold, M., *Literature and dogme. An essay towards a better apprehension of the Bible* (12⁰. 379. Ld. 1910. 1 s).

Badger, W. C., *The Bible, the empire and the world* (64. Ld., Nisbet. 1 s).

Praktische Bibelerklärung. Supplementbd: *Wörterbuch biblischer Eigennamen des A und NT. Mit Verdeutschung der Namen und Angabe der hauptsächlichsten Belegstellen.* Anhang: *Deutsches Wörterbuch biblischer Eigennamen.* Zusammengestellt von . . ., neubearbeitet von J. Schmidt und J. Schütze (III u. 116. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Dächsel, A., *Die Bibel oder die ganze Hl. Schrift A und NTs, nach der deutschen Übersetzung D. M. Luthers mit in den Text eingeschalteter Auslegung, ausführlicher Inhaltsangabe zu jedem Abschnitt und den zur weiteren Vertiefung in das Gelesene nötigsten Fingerzeigen, meist in Aussprüchen der bedeutendsten Gottesgelehrten aus allen Zeitaltern der Kirche.* Nebst Holzschnitten u. kolor. Karten. Zunächst f. Schullehrer und Hausväter, doch mit steter Rücksicht auf das besondere Bedürfnis der Geistlichen und Theologie-Studierenden hrsg. Mit einem Vorwort von A. Hahn. Neue [Titel-] Ausgabe. 7 Bde (Lp., Deichert. *M* 32.—).

Dujardin, E., *The source of the Christian tradition. A critical history of ancient Judaism.* Rev. ed. (324. Ld., Watts. 5 s).

Dunkmann, *Die Bedeutung des AT im Kampfe um die Christusmythe* (AelKz XLIV 34, 794—798): Die Geschichtlichkeit Jesu sei damit gegeben, dafs er der Erfüller des AT ist.

Eisler, R., *Orpheus the fisher I. II: Orpheus and the fisher of men in early christian art* (16: 16; 24. Sonderabdrucke aus The Quest I [1909ff]).

Franque, M. V., *Bible et Protestantisme* (P., Bloud): In einer Reihe von Briefen verteidigt F. die Hauptdogmen der katholischen Kirche auf Grund der Schriftlehre (nach IthQ VI 262).

Fries, C., *Studien zur Odyssee. II. Odysseus der bhikshu* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XVI 4: VIII u. 215. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): S. BZ IX 291. Titel der Hauptabschnitte: Vorbereitende Askese (Ez 4, 4 wird dabei besprochen, Jesu Passion usw.), Symbolik und Askese (Moses bedient den Josue nach dem Midraš, Salomos Thron, Symbolik des israelitischen Priesterkleides). Astralaskese (Beziehung des Messias zum Mond), Asketen und Bettelmönche (u. a. Ebed Jahwe), Anwendung auf Odysseus. An ausschweifender Phantasie ist F. ein gelehriger Schüler der panmythischen Richtung.

Hugon, O. P., *Les preuves scripturaires du dogme de la Trinité* (Rev. Thomiste 1911 Mai-Juni 277—301).

Jeremias, A., *System im Mythos* (Memnon V 3—28): Charakterisiert die 3 Systeme, das arische, das panbabylonistische und das System eines primitiven Mythos als Ausgangspunkt. J. redet zu Gunsten gemeinsamer Arbeit und wehrt gemeinsame Gegner ab. Auch verteidigt er das panbabylonistische System gegen die beiden andern Richtungen und gegen die Alttestamentler Gunkel, Grefsmann und Wilke.

Klingensmith, F. W., *The mind of Christ and the OT* (Lutheran Church Rev. 1911 Juli).

Nestle, Eb., *Unbiblical views on Biblical matters* (ExpT XXIII 42): Macht auf neuere und besonders ältere unrichtige biblische Überlieferungen aufmerksam und wünscht sie gesammelt und erklärt. — Dazu *Gould, F. J.*, *Unbiblical views about Biblical matters* (ExpT XXIII 94): Fügt ein weiteres Beispiel hinzu.

Newton, R., *Bible jewels.* Re-issue (150. Ld., Partridge. 1 s).

Revised questions *and answers on the O and NT* (12⁰. Ld., Bagster. 1 s).

Scheftelowitz, I., *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum* (ARW XIV 1—53 321—392): Auch Sonderabdruck (124. Lp., Teubner). Trägt aufserordentlich reiches Material zusammen, von allen Seiten gewonnen, besonders aber aus jüdischen Quellen. Dafs das Fischsymbol im Christentum eine Rolle spielt, leitet S. vom Judentum her. Das Fischsymbol des göttlichen Heilands gehe auf den jüdischen Leviathan zurück, der unter dem Einflufs des Tierkreisbildes der Fische in engen Zusammenhang mit dem Messias gebracht wurde und schliefslich mit ihm zu einer Person verschmolz. Diese These richtet sich vor allem gegen Dölger (s. BZ IX 192), der dieses Symbol der Opposition gegen heidnische Gebräuche, besonders gegen den Atargatiskult entstammen läfst. S.s Material ist nicht durchweg gleichwertig; es richtet sich nach den Quellen, aus denen es stammt. Aber das jüdische Material, das er zusammenbringt, verdient

Berücksichtigung in der Lösung der ιχθυς-Frage, wenn es auch manchmal reichlich spät ist, und wenn auch S. sich meist auf Hervorhebung der Ähnlichkeit beschränkt, ohne den geschichtlichen Zusammenhang genauer aufzuzeigen.

Sperl, F., *Der biblische Wahrheitsbegriff in psychologischer Beleuchtung* (Zeitschr. f. Religionspsych. V 218—225): „Wahrheit" ist in den atl Stellen ein Verhalten Gottes, wodurch er sein verheifsendes Wort erfüllt, beim Menschen die Annahme der Verheifsung. Im NT ist die Wahrheit im Menschen die Übereinstimmung mit dem Wesen Gottes, die alle Lebensäufserungen durchwalten mufs. S. ist an der Oberfläche geblieben, ohne tiefer zu greifen.

Wenner, G. U., *The Bible* (Lutheran Quarterly 1911 Juli).

Wilhelmi, *Die Bibel und die Arbeit* (Lehr u. Wehr fürs deutsche Volk 38: 16. Hamburg, Agentur d. Rauhen Hauses. *M* —.10).

Williams, A. L., *A manual of Christian evidences for Jewish people* (Cambridge, Heffer. 5 *s*): Mit Vorwort von H. L. Strack. Die grofse antichristliche Apologie des Isaak von Troki, Ḥizzuḳ emunah, wird Stück für Stück widerlegt. Besonders werden die messianischen Prophetien erörtert (nach ExpT XXII 416).

f) Apokryphen.

Lüdtke, W., *Beiträge zu slavischen Apokryphen* (ZatW XXXI 218—235): Interessante und wertvolle Notizen aus hsl Überlieferungen. L. behandelt einiges zu Achikar, Apok. Baruch, Ascensio Isaiae, Daniel aus slavischen Hss und den sog. Index des Anastasios, ein verschieden überliefertes Verzeichnis der in den slavischen Kirchen verbreiteten apokryphen Schriften.

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.*

Theologischer Jahresbericht. XXX. Bd 1910. 1. Tl: *Vorderorientalische Literatur*, bearbeitet von J. Herrmann, C. Clemen (IV u. 114. Lp., Heinsius' Nachf. *M* 4.80). — II. Abt. *Das AT*, bearbeitet von G. Westphal (IV u. 111 [115—225]. Ebd. *M* 4.70).

Loisy, A., *Chronique bibliographique* (RHLr N. S. II 404—432): U. a. über die assyrische Religion, über die Literatur zum AT.

Freimann, A., *Die hebräischen Pergamentdrucke. Zusammengestellt* (ZhB XV 46—57 82—94): Die Mehrzahl der auf Pergamente abgezogenen Werke sind Biblica.

Schwab, M., *Les Mss du Consistoire israélite de Paris, provenant de la gueniza du Caire* (RÉj LXII 107—119 267—277): Verschiedene biblische Hss, Texte, Übersetzungen und Kommentare.

Eisenstein, J. D., אוצר ישראל. *Ozar Yisrael. An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism in Hebrew.* IV: דאג—חתן; V: טאבאק—לוג (4⁰. V u. 320. N. Y. 1910, Selbstverlag): S. BZ IX 292.

Festschrift *zum 40jährigen Amtsjubiläum des Herrn Rabbiners D. Salomon Carlebach in Lübeck (16. Juli 1910).* Gewidmet von Freunden und Verwandten. Hrsg. von M. Stern (VIII 362, III u. 251. B., Verl. Hausfreund. *M* 20.—).

Jahrbuch *der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* (Sitz: Frankfurt a. M.) VIII. 1910 = 5671 (III, 452 u. 114. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 12.—): Die einzelnen Beiträge werden an einschlägiger Stelle notiert.

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Trabaud, H., *L'introduction à l'AT dans sa phase actuelle* (RThPh XLIV 65—90 221—263): S. BZ II 293. T. setzt die Charakteristik von P im Anschlufs an Gautier fort und geht dann über zur Entstehungsgeschichte des Dt.

Anz, H., *Literaturgeschichte des AT im Abrifs.* Progr. (88. B., Weidmann. *M* 1.60).

Güdemann, M., *Kürzen und Längen in der Bibel* (MGWJ LV 129—155): Durch Beispiele will G. klarmachen, dafs kurze und umfänglichere Darstellungsweise einer stilistischen Absicht des hl. Schriftstellers entsprechen.

Schmidt, H., *Die Geschichtsschreibung im AT* (Religionsgesch. Volksbücher 2. R. 16: 56. Tübingen, Mohr. *M* —.60).

Bade, W. F., *The canonization of the OT* (BW XXXVII 151—162): Beantwortet die Fragen, was die Juden zur Auswahl einer religiösen Literatur trieb, und welche Grundsätze hierfür mafsgebend waren. B. gehört der kritischen Richtung an. 750 waren Materialien des Pentateuchs vorhanden; 400 Abschlufs des Pentateuchs, 200 des Prophetenkanons. Erst 100 n. Chr. wurde der dreigeteilte Kanon vollständig. Beim 3. Kanon kam als Grundsatz der Auswahl auch hohes Alter in Frage. Keine neuen Gesichtspunkte!

Wilke, F., *Esther oder Stücke in Esther?* (Die Reformation X Nr 17, 268—270): Als Luther Est aus dem Kanon gestrichen haben wollte, dachte er an das ganze Est-Buch, nicht blofs an die deuterokanonischen Stücke, wie Steinmeier, Irrtümer der Bibel und Luther in „Nach dem Gesetz und Zeugnis", Monatsblatt des Bibelbundes II 61 ff, zu beweisen versuchte.

Sepharial, *Kabala of numbers. A handbook of interpretation* (174. Ld., Rider. 2 *s*).

3. *Geschichte der Exegese. Studium des AT.*

Vincent, H., O. P., *Chronologie des oeuvres de Josèphe* (Rb N. S. VIII 366—383): Das Resultat der sorgfältigen und kundigen Nachprüfung ist folgendes: Bell. jud. 77 od. 78, Antiquitates Ende 93, Vita gegen Ende 95 und Contra Apionem 97 oder 98.

יה"ש, *Sur les middot exégétiques* (Jerusalem VIII 3/4 [s. oben S. 63]).

Biberfeld, E., *Zur Methodologie der talmudischen Bibelexegese.* III (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 63] 355—370): Forts. zu Jahrb. I 224 ff und VI 243 ff. B. erklärt den Grundsatz: אין מקרא יוצא מידי פשוטו, den die Gemara zu 3 Fällen zur Sprache bringt (Sabb. 63[a], Jebam. 11[b] und 24[a]). Es will damit nicht im Konfliktsfall dem פשט das Vorrecht und Übergewicht über den דרש zugesprochen werden, sondern der Satz lehrt, dafs der דרש über den פשט hinausgeht, aber ohne ihn umzustofsen oder zu übersehen.

Lauterbach, J. Z., *The ancient Jewish allegorists in Talmud and Midrash* (JqR N. S. I 503—531): Vgl. BZ IX 294.

Müller, J., אור יוסף. *Erklärungen von Propheten- und Hagiographenstellen im Talmud* (4⁰. 156. Waitzen 1909, Selbstverl.).

Wynkoop, J. D., *A peculiar kind of paranomasia in the Talmud and Midrash* (JqR N. S. II 1—23): Translated from Dutch by P. van den Biesen. Eine Zahlenspielerei ist oft Anlafs gewesen, dafs der Name von Weisen und ein Ausspruch von ihnen erwähnt werden.

Blau, L., *Neue Beiträge zur Erklärung der Mechilta* (Festschr. f. Lewy [s. BZ IX 293] 54—65): Vgl. dazu ZhB XV 71.

Schechter, S., מכילתא לדברים פ׳ ראה *(Fragmente eines halachischen Midraš zu Dt)* (Festschr. f. Lewy [s. BZ IX 293] 187—192): Aus der Genizza von Kairo.

Ginzberg, L., *Der Anteil R. Simons an der ihm zugeschriebenen Mechilta* (Festschr. f. Lewy [s. BZ IX 293] 403—436).

Horovitz, S., *Miszellen zu verschiedenen Sifre- und Talmudstellen* (Festschr. f. Lewy [s. BZ IX 293] 188—203).

Jordan, H., *Mitteilung* (ThLbl XXXII 12, 287 f): U. a. stellt J. fest, dafs wir auf die Meinung, Irenäus habe einen Kommentar zum Ct geschrieben, endgültig verzichten müssen. Das syrische Fragment, woraus

man diese Ansicht schöpfte, stamme aus der 7. Homilie zu Ct von Gregor von Nyssa.

Bacher, W., *Zu den Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius* (WZKM XXV 239—242): Gibt Ergänzungen zu D. H. Müller (s. BZ IX 295).

Künstlinger, D., *Randbemerkungen zu D. H. Müllers Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius (SKAW 167, 2. Wien 1911. 27 S.)* (OrLz XIV 392 f): S. BZ IX 295. Gibt einzelne gelegentliche Notizen von nicht weittragender Bedeutung, besonders aus b. Sabb. 104[a].

Poznanski, S., *Le commentaire du Pentateuque d'Ephraim b. Simson* (RÉj LXII 123—125): Gibt Kunde von einer bisher ganz unbekannten Ausgabe des Kommentars.

Eppenstein, S., *Joseph Kara's Commentar zum II. Buch Samuel* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 76] 432—435; hebr. Abt. 1—28): Veröffentlicht den hebräischen Text mit kurzer Einleitung.

Sulzbach, A., *Ein Hiob-Commentar eines anonymen Verfassers* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 76] 436—439; hebr. Abt. 29—86): Hs 37 der Hamburger Stadtbibliothek. S. veröffentlicht den Text mit kurzer Einleitung.

Hirschfeld, H., *Jefeth b. Ali's Arabic commentary on Nahum* (in Hebrew character) with introduction, abridged translation and notes (42. Ld., Jews' College. 2 *s* 6 *d*).

Gollancz, H., *Hebrew glosses and notes* (Ld., Luzac. 3 *s* 6 *d*): Veröffentlicht eine Hs mit Bemerkungen zu dem „Conciliator" von Menasseh ben Israel, die Luzzatto hinterlassen hat (nach ExpT XXII 466).

Hübner, A., *Dichtungen des deutschen Ordens III: Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel*, aus der Stuttgarter Hs hrsg. (Deutsche Texte des Mittelalters XIX: XXIII u. 162. B., Weidmann. *M.* 6.60).

Elbogen, J., *Abraham Geiger. 1810—1910* (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. XIV [270, 60. B., Poppelauer] 71—83): Lebensskizze.

Herman, T. F., *The value of the OT in a theological curriculum* (Ref. Church Rev. XIV 1, 24—27).

4. *Atl Bibelkritik.*

Doergens, H., *Der Wert der Tradition im Lichte altorientalischer Ausgrabungen* (ThG III 452—460): An der Hand von Lehmann-Haupt, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit (Tübingen 1910, Mohr) zeigt D., daſs die Traditionen viel mehr zu beachten seien, als es von seiten der radikalen Kritik geschehe.

Gombel, K., *Houston St. Chamberlain und das AT* (Deutsch-evangelisch I 649—663): 2 Tendenzen beeinflussen nach G. Ch.s Urteil über das AT in entgegengesetztem Sinne: seine Abneigung gegen die jüdische Rasse und seine Wertschätzung des Christentums. Erstere überwiegt. G. bezeichnet richtig Ch.s Ansichten als Konstruktionen, als Geschichtsphilosophie, die den genaueren Kenner der Einzelheiten zum Widerspruch reizt. G. zeigt widerspruchsvolle Einzelbehauptungen auf und kritisiert die haltlosen, mit nicht angebrachter Sicherheit aufgestellten Thesen.

Gunkel, H., *The history of religion and OT criticism.* An address (14. Ld., Williams. 6 *d*).

Weinheimer, H., *Einige Bemerkungen zu Rudolf Kittel, Die atl Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts* (Die Christl. Welt XXV 36, 853—857): S. BZ IX 76 295. Tadelt einerseits K.s Kompromiſs mit der Tradition, anderseits seine Nachgiebigkeit gegen den Panbabylonismus.

Wiener, H. M., *The scientific study of the OT* (Bs LXVIII 249—263): Gegen Kittels ins Englische übertragene Werk (s. BZ IX 295), von dem W. nicht befriedigt ist. Er kämpft hauptsächlich gegen K.s bibelkritische Anschauungen.

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. *Allgemeines.*

Meinhof, C., *Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu. Eine Studie* (ZdmG LXV 177—220): Stellt die Sprache der Ful-be, eines hellfarbigen Hirten- und Herdenvolkes im westlichen und zentralen Sudan, dar und betrachtet sie als ein wertvolles Bindeglied zwischen den hamito-semitischen Sprachen und dem Bantu. Zudem erhofft er wertvolle Erkenntnisse für Phonetik und Grammatik beider Sprachgruppen.

Mahler, E., = ראש, = ראשון (OrLz XIV 145—151).

Brockelmann, C., *Grundrifs der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* In 2 Bdn. II. Bd: *Syntax.* 1. Lief. (112. B., Reuther. *M* 5.—).

Barth, J., *Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen.* 2. Tl (IV u. 59. Lp., Hinrichs. *M* 3.60): Setzt seine sorgfältigen Einzelstudien fort (s. BZ VI 79). I. Zur Flexion der semitischen Zahlwörter (S. 1—17). Die Femininform bei den Zahlwörtern ist vom demonstrativen Element tu m., ti f., zur Determination beigefügt, abzuleiten, das später als Feminin-t betrachtet wurde. II. Abnorme Flexion bei Verwandtschaftswörtern (S. 18—23). Über בָּנִים, אֲבֹות, נָשִׁים u. ä. III. Aram. אנתו „Frau" (S. 24—26): Geht auf das Babylonische „ana aššûtu" zurück. IV. הֲרֵי, אֲרֵי und seine Entwicklung (S. 27—37). V. Die arab. Vokativformel يَالَ (S. 38—43). VI. Arab. مُنْذُ und مُذْ (S. 44—47). VII. Die Umschreibung des Genitivs durch Suffix und folgendes li, la (S. 48—51). Miszellen: 1. Zum Ursprung der diptotischen Flexion. 2. Die arab. Adjektive der Form فَيْعِل. 3. Arab. عُنْوانٌ (S. 52—59). B. läfst eine ziemlich zugespitzte Polemik gegen Brockelmann einfliefsen. Frühere Erklärungsversuche verbessert B. Was er an neuen gründlichen Untersuchungen beisteuert, zeugt von seiner grofsen Umsicht und verdient volle Beachtung. — Dazu **Hartmann, M.**, *Zu araitaka* (OrLz XIV 294 f): Zu Barth S. 27—37. ka ist Exponent energischer Hinweisung; vgl. dalika. a-rai-ta = a-lai-ta; laita = wenn doch, a fragend; also: „wenn es so wäre?" = sicherlich.

Rhodokanakis, N., *Zur semitischen Sprachwissenschaft* (WZKM XXV 63—90): Zu Nöldeke (s. BZ IX 79). R. gibt eine Fülle von neuem Material und ergänzenden Beobachtungen zu den ersten 5 Kapiteln der Schrift Nöldekes.

Schröder, O., *mulmullu* (OrLz XIV 479): = „Wurfspiefs". S. stellt das Wort mit מלמד Jdc 3, 31 zusammen. Dazu mufs er aber den Text auch über dies Wort hinaus noch verändern in בְּמַלְמְלָה דֶּקֶר oder בְּמַלְמַל הַדֶּקֶר.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lex.).

Mann, T., *Vom Unterricht im Hebräischen auf den Gymnasien* (Zeitschr. f. d. ev. Religions-Unt. XXII 6).

Bruchsaler, J., *Hebräische und hebräisch-deutsche Lese-Fibel*, nach methodischen Grundsätzen bearbeitet. 6., mit neuen Typen gedruckte Aufl. (32. Rödelheim 1908, Lehrberger. *M* —.50).

Rahmer, M., *Hebräische Lesefibel, zugleich eine Vorstufe zu Rahmers Tefillah kezarah I.* Völlig neu bearbeitet von M. Abraham. 11. (der Neubearb. 2.), verb. Aufl. Mit einem Anhang: Vorlagen zur Erlernung der hebräischen Schreibschrift (40. Frankfurt a. M. 1908, Kauffmann. *M* —.50).

Nestle, E., *Zur Umschrift des Hebräischen* (OrLz XIV 295 f): Korrekturen zu Schram, Kalendariographische und chronologische Tafeln (1908) und Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 2. Bd (s. oben S. 73).

Leander, P., *Zur hebräischen Lautgeschichte* (Le Monde Or. IV [1910] 34—38): Zu Brockelmann, Grundrifs (s. BZ VII 74). Zu S. 216: זֶבַח setzt voraus, dafs ursprünglich auch die 2. Silbe ein ֶ enthalten hat, dem die 1. Silbe assimiliert wurde. Die Anpassung an den nachfolgenden Kehllaut ist also jünger als das Gesetz der Assimilation der Vokale. Zu S. 103f: Auch auf zweisilbige Worte (dâmᶜchá) auszudehnen. Zur Geschichte des Akzents. Zu S. 257. Zu S. 184: הָאָרֶץ. Die Pausalform hat hier die Kontextform verdrängt. L. fügt noch 2 neue Lautgesetze bei.

Margolis, M. L., *The place of the word-accent in Hebrew* (JbL XXX 29—43): Im Gegensatz zur herrschenden grammatischen Anschauung hält M. fest, dafs sich die milʿel-Betonung zu den als milraʿ betonten Wörtern wie 6 : 3 verhalten.

Leander, P., *Die vermutete Pausaldehnung o > ā im Hebräischen* (Le Monde Oriental III [1909] 174—177): Die 10 Wörter, wo in der Pausa ein ָ statt ein ֹ erscheint, dürfen nicht durch das Lautgesetz erklärt werden, als ob der Satzakzent eine solche Qualitätsänderung verursachen könnte, sondern es wirken bei diesen Erscheinungen je besondere Gründe. Bei חפץ Impf. ō läfst sich zurückgreifen auf die Form חָפֵץ Pf. Ebenso יִטְרָף Gn 49, 27, שָׁכָלְתִּי Gn 43, 14 (von שָׁכֹלְתִּי), יִשָּׁךְ Prv 23, 32, יֶחְבָּשׁ Job 5, 18, עָז Gn 49, 3 (zu adj. עַז), שִׁרְיָן 3 Rg 22, 34 Is 59, 17 (Nebenform zu שִׁרְיֹן), דָּרְבָן 1 Sm 13, 21, מִשְׁקָלֶת Is 28, 17, שְׁאָלָה Is 7, 11 (wegen Gleichklangs mit לְמָעְלָה).

Albrecht, K., *שֶׁ in der Mischna* (ZatW XXXI 205—217): Behandelt die Partikel statistisch als Relativum und als Konjunktion. Mit Bergsträfser, dessen Arbeit (s. BZ VII 377) A. fortsetzt, hält er שֶׁ für ju g, und darin wird er Zustimmung finden, trotzdem manche These der kritischen Schule dadurch beeinflufst wird.

Gees, F. W., *Das endschwache Zeitwort in hebräischen Eigennamen* (AmJsemL XXVII 301—311): Wie kann aus הָו(ָ)ה ein דָּוָה werden? Dadurch, dafs der Laut ĭ zu ă verflacht wurde: הָוַי = דָּוָה, הָוָיָה = הָוָה. In einer Reihe von Eigennamen findet G. die Belege für die hypothetische Zwischenform הָוַי, da in der Schlufssilbe kein ַי sondern ein ֵי auftaucht.

Ben Jehuda, E., *Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris.* 3. Bd, 3. Lief. (1253—1300. B.-Schöneberg, Langenscheidt. *M* 1.70): S. BZ IX 298.

Löw, I., *Lexikalische Miszellen* (WZKM XXV 187—195): Meist das Mišnahebräisch betreffend.

Perles, F., *A miscellany of lexical and textual notes on the Bible. Chiefly in connection with the fifteenth edition of the Lexicon by Gesenius-Buhl* (JqR N. S. II 97—132): Die lexikalischen Bemerkungen folgen dem Alphabet, die textkritischen der Reihenfolge der biblischen Bücher.

Caspari, W., *Rez. über König, Hebr. u. aram. Wörterbuch* [s. BZ IX 80f] (ThLbl XXXII 10, 224ff): Erwähnenswert, weil C. die Bedeutung von זבח gegen Fries und im Zusammenhang mit der Kultuszentralisation erörtert.

Halévy, J., *Mots bibliques méconnus* (Rsém XIX 365—367): אַדַרְכֹּן, הַרְכְּמֹן, אֲדַרְכֹּן (הַרְכֹּן) stammt von dargamana, wobei m und w in der Aussprache wechselten. Die hebräische Vokalisation hat das ו als mater lectionis betrachtet. — נִשְׁתְּוָן, נִשְׁתְּוָנָא ist eigentlich נִשְׁתְּמָן = Anklageschrift.

Halévy, J., *Etymologies comparatives* (Rsém XIX 207—214): Über Diabolos, Satan.

Ball, C. J., *The Hebrew term for „Atone“* (ExpT XXII 478f): „Glänzend“ und „rein“ sind zwei Begriffe, die sich öfter bei ein und demselben Lautbestand als Bedeutungen finden.

Nestle, Eb., *„Hallelujah“* (Ev. Kirchenbl. f. Württemberg LXXII 25, 199): So die richtige Umschrift des hebräischen Wortes.

Nestle, Eb., *Halleluja* (ExpT XXII 564f): Einige Anfragen.

Nestle, Eb., *The pointing of the Tetragrammaton* (ExpT XXII 524): Zu Kennedy (s. BZ IX 300), der ebd. 524f antwortet.

3. Aramäisch. Syrisch.

Marti, K., *Kurzgefafste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache.* Literatur, Paradigmen, Texte und Glossar (Porta linguarum orientalium, Pars XVIII: XV, 117 u. 99*. B., Reuther. *M* 4.50): Seit 1896 die nächste 2. Auflage ist nicht viel gegenüber andern Grammatiken, aber immerhin ein Erfolg, wenn man beachtet, dafs Biblisch-Aramäisch seltener studiert und etwas abgelegen vom gewöhnlichen Studiengang erscheint. Viele halten sich auch an den aufserordentlichen knappen Abrifs von Strack (5. Aufl. s. BZ IX 299). Wer sich nicht selbst aus den Formen die grammatischen Regeln ableiten will und mehr auf das Selbststudium ohne Lehrer angewiesen ist, wird von M.s Grammatik sicherlich befriedigt sein. Sie ist nach neuen grundlegenden Werken verbessert worden. Die Texte sind um die aramäischen Papyri von Elephantine bereichert worden. Auch die grammatische Darstellung hat auf diese Texte bereits Rücksicht genommen.

Moberg, A., *Die syrische Grammatik des Johannes Estōnājā* (Le Monde Oriental III 24—33): Diese Grammatik (1. Hälfte des 9. Jahrh. verfafst) ist gefunden worden im Kloster des ܡܪܝܠܐ ܙܘܗܠܐ südlich von Rabban Hormizd Nr 139 nach dem Hss-Verzeichnis von Scher. M. besitzt eine Abschrift und beschreibt die Grammatik, die nur den Zweck verfolgt, den Schülern die griechische Lehre von den Redeteilen und andern grammatischen Grundbegriffen beizubringen.

Nau, F., *Un exemple de la prononciation occidentale du Syriaque au VIe siècle* (Jas 10. S. XVII 185f): Im Leben des Simeon (6. Jahrh.) ist ܠܐ ܐܡܪ ܠܟܘܢ ܐܡܪ umschrieben: λαδέχρε λιχέμ. Die Aussprache deckt sich im wesentlichen mit derjenigen, die wir heute „orientalisch" nennen (δ wohl = θ).

Lambert, M., *De la prononciation en a et en o chez les Juifs et les Syriens* (Jas 10. S. XVII 394—398): Das Kamez wurde anfangs wie helles a gesprochen. Bei den Nordsyrern wurde es in o umgeändert, während die Nestorianer wiederum zur früheren Aussprache zurückkehrten.

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Text.

Kennedy, A. R. S., *Codex Edinburgensis. A hitherto unknown manuscript of the OT* (ExpT XXII 436—439 543—546): S. BZ IX 300. Setzt die Schilderung nach Schriftzug, Lesarten, die wenig von Bedeutung sind, und sonstigen Merkmalen fort. Bedeutsamer sind die eigentümlichen Varianten, die K. zu 4 Kg 25, 27^b^—30 und Jer 1, 1—2, 2 vorführt. Auch in den massoretischen Zutaten geht der Kodex manchmal eigene Wege.

נביאים ראשונים. Prophetae priores. — נביאים אחרנים. Prophetae posteriores. Diligenter revisi iuxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus e Mss. atque antiquis versionibus collectis a C. D. Ginsburg (VIII u. 430; VIII u. 424. Ld., Brit. u. ausl. Bibelges. à 2 *s* 6 *d*): Die Gn und Is der neuen Ginsburgbibel sind schon früher erschienen (s. BZ VII 378 unter Nestle und BZ VIII 301). Sie ist weiterhin Gegenstand des Streites gewesen (vgl. Strack, The Hebrew Bible BZ VIII 76, Kittel BZ IX 82, Strack BZ IX 300). Ihr Verhältnis zur Bibel von Kittel in Bezug auf Genauigkeit wurde erörtert. Ginsburgs Bibel hat sich ja das Ziel etwas enger gesteckt. Die Übersetzungen sind hauptsächlich beigezogen, wo sie die hsl Lesarten unterstützten oder auch eine wahrscheinliche Konjektur bestätigten. Der Hauptwert der Ginsburgbibel, die in vorzüglicher typographischer Ausstattung hier in 2 neuen Bänden vorliegt, beruht in der Beiziehung von hebräischen Hss (mehr als 70 an Zahl) und von wichtigen Bibeldrucken (19 vor Jakob ben Chajjim) und besonders in dem sorgfältigen Abdruck des Textes der Ben Chajjim-Ausgabe. Die Lesarten sind quellenmäfsig belegt. Die Sorgfalt der

Ausführung garantieren die Mitarbeit von Eb. Nestle, der die Kollation des Jakob Ben Chajjim übernahm, und die wertvollen Beiträge von I. I. Kahan, dem genauen Kenner der massoretischen Überlieferung. Die Ausgabe der Britischen Bibelgesellschaft wird auch für die wissenschaftliche Arbeit Dienste leisten, ja unentbehrlich sein, weil sie auf selbständiger Durcharbeitung des hsl Materials beruht. Wir wünschen dem Unternehmen guten Fortgang und Abschlufs. Die British and foreign Bible Society hat hierdurch sich ein verdienstvolles Denkmal zum hundertjährigen Jubiläum gesetzt.

Wolff, M., O. S. B., *Messianische Weissagungen.* Aus dem massoretischen und Vulgatatexte für akademische Übungen zusammengestellt (IV u. 103. Trier, Mosella-Verlag): Ein praktisches Büchlein für hebräische Lese- und Übersetzungsübung. W. hat die interessanten Weissagungstexte des AT in hebräischer und lateinischer Form zusammengestellt und zur Erleichterung des Gebrauches ein eigenes Wörterverzeichnis beigegeben. Da häufig die messianischen Weissagungen für sich im exegetischen Kursus behandelt werden, mag es auch als Grundlage der Erklärung dienlich sein. Das textkritische Material im weiteren Umfang mufs dann durch den Lehrer ergänzt werden.

Price, I. M., *The Hebrew text of the OT* (BW XXXVII 247—254): Die Ausgabe, die der Authorized Version zu Grunde gelegt wurde, läfst sich nicht mehr feststellen. Weiterhin zählt P. auf, was seit 1611 in der Bearbeitung des hebräischen Textes geschehen ist.

Vgl. Baumstark (s. unten).

2. *Übersetzungen* (allg., griech., syr., äth., kopt., lat., deutsch, engl., poln.).

Wiener, H. M., *Samaritan Septuagint Massoretic text* (Exp 8. S. II 200 bis 219): Kritisiert Gesenius' Stellungnahme in der Vergleichung der drei Texte. W. hält die LXX für eine Übersetzung der ägyptischen Gestalt des hebräischen Textes, dem gegenüber Sam und MT die palästinische Überlieferung darstellen. Die griechische Textform habe schon vor der LXX in Ägypten existiert.

Baumstark, A., *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išô'dâds von Merw* (Ochr N. S. I 1—19): Eine Bereicherung des textkritischen Materials ist aus den syrischen Kommentatoren zu erwarten. B. stellt das Material aus Išodads Pentateuchkommentar zur Verfügung, so dafs es unmittelbar verwertet werden kann. Die Korrektur Gn 1, 2 ܡܕܡ ܘܠܐ ܡܕܡ<ܠܐ>: ܠ ist nicht notwendig. Die syrische Überlieferung enthält das Richtige: δὲν καὶ οὐδέν. So auch Barhebräus nach der besseren Überlieferung. B. sucht dann noch aus den ܝ-Zitaten das hexaplarische Gut vom lukianeischen — letzteres will er auch darunter finden — zu sondern. B. vermutet eine von der Syrohexapla unabhängige Quelle für einige syrisch-hexaplarische Zitate. In einer kleinen Gruppe von Zitaten sieht B. Splitter einer Revision der Peš. nach einem lukianeischen LXX-Text, und diese Revision soll die Bibelübersetzung des Mar Aba I. sein. In den hebräischen Bibelzitaten will B. in ebenso kühner weittragender Vermutung Überreste einer vortargumischen Schultradition erblicken.

Tisserant, E., *Codex Zuqninensis rescriptus Veteris Testamenti.* Texte grec des Mss Vatican syr. 162 et Mus. brit. add. 14665 édité avec introduction et notes (Studi e testi 23: LXXXVII u. 279 mit 6 Taf. Rom, Tip. poligl. Vat. *Fr* 20.—): Gibt den griechischen Text des Palimpsestes Vat. syr. 162 mit 6 Blättern des Fragmentes im Brit. Mus. (zusammen 129 Bl.) heraus, der aus dem Kloster Zuknin bei Diarbekr stammt und der in grofsem Umfang sich auf Ezechiel bezieht. Er enthält folgende Fragmente (nach Polybiblion 10. S. LXXIV 196f): Jdc 16, 29—19, 12 18—29; 20, 4—18 30—21, 5 übereinstimmend mit den Varianten des Theodoret. 3 Rg

2, 19—25 36—39 46—3, 2 27—4, 9 28—6, 16; 7, 27—8, 33; 21, 26—39 luzianisch. Ps 8, 1—9, 19 36—12, 3; 13, 1—16, 1; 17, 3—29 39—48; 19, 9—21, 25 32—23, 2; 24, 9—19; 25, 8—26, 4; 28, 3—29, 4; 30, 2—11; 32, 21—33, 22; 35, 7—37, 11 = κοινη = luzianisch. Ez 1, 9—25; 3, 1—18; 4, 16—5, 11; 6, 11 bis 9, 4; 22, 7—23, 38; 24, 5—14; 25, 2—9; 26, 7—11; 28, 10—16; 35, 5—38, 4; 39, 10—13 15—24; 40, 19—23; 41, 25—42, 12; 43, 11—44, 4 16—45, 13 20—46, 2 16—22; 47, 5—14 17—48, 3 luzianisch mit Eigenheiten. Ez 36, 20—28; 37, 8—14; 41, 25—42, 7; 43, 11—18; 47, 19—48, 4 luzianisch. Dn 3, 2—15 Theodotion.

Rahlfs, A., *Septuaginta-Studien.* 3. Heft: *Lucians Rezension der Königsbücher* (298. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 11.—).

Tisserant, E., *Notes sur la recension Lucianique d'Ézéchiel* (Rb N. S. VIII 384—390): Die als luzianisch bezeichneten Hss 22, 36, 48, 51, 231 stammen aus einer Vorlage und enthalten mehrere Kapitel, die der Hauptsache nach nicht zur luzianischen Rezension gehören. Dagegen gehören Venetus, Vat. syr. 162 (s. oben), Theodoret dieser Rezension an.

Glaue, P., und *Rahlfs, A.*, *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs* (Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1911, philol.-hist. Kl. 167—200 263—266 mit 1 Taf. — Auch sep. als Mitteilungen der Septuaginta-Unternehmung der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Heft 2, 29—68 mit 1 Taf. B., Weidmann. *M* 1.50): Aufser den Giefsener Fragmenten stellt R. fest, dafs auch ein Genfer Pergamentfetzen, veröffentlicht in Revue de philologie N. S. XXVIII (1904) 65—68, hierher zu rechnen sei. Die Herausgeber bieten eine sorgfältige Beschreibung und eine kundige, erschöpfende textkritische Würdigung. Der samaritanische Charakter basiert allerdings nur auf vereinzelten Lesarten, die aber charakteristisch sind. Soweit möglich, wagen G. und R. auch einige weiterreichende Schlüsse. Die Fragmente rechnen sie zum Σαμαρειτικόν, wozu die Überschüsse des samaritanischen gegenüber dem hebräischen Text nicht gehören.

Johannessohn, M., *Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta.* I. Diss. Berlin 1910 (IV u. 83 S.): Beruht auf der Durchforschung von Gn, Ex und Pss (teilweise). Zur Vergleichung und Vervollständigung sind 1—4 Makk beigezogen worden, die übrigen Bücher nach Möglichkeit. Für ἀμφί, ἀνά, σύν, πρό, ἀντί, πρός c. gen. u. dat., ἐκτός, ἐντός, ἄνευ, χωρίς, πάρεξ, δίχα, ἄτερ, πλήν sind sämtliche Bücher untersucht worden. Der I. Teil handelt ausschliefslich von den Kasus. Der II. Teil, enthaltend Artikel, Possessivpronomen, ἀλλήλων und Präpositionen, soll später erscheinen.

Heller, C., *Untersuchungen über die Peschîttâ zur gesamten hebräischen Bibel. Zugleich ein Beitrag zur Erkenntnis der alten Bibelübersetzungen.* 1. Tl (72. B., Poppelauer. *M* 2.50).

Hänel, J., *Die aufsermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis* (Beihefte zur ZatW Nr XX: 88. Giefsen, Töpelmann. *M* 3.60): H. geht gründlich zu Werke. Zuerst stellt er Quellen und Wert für Pešitto-Text fest. Lees Ausgabe wertet er ziemlich hoch, dagegen legt er kein Gewicht auf die Durchforschung der Hss und der Schriftstellerzitate. Letztere Ansicht ist wohl etwas weitgehend, aber nur durch eine tatsächliche Untersuchung zu widerlegen, die man sich nicht ersparen darf. Für H.s Zweck war das vorausgesetzte Textmaterial hinreichend. Die sorgfältige Untersuchung der Pešitto-Lesarten führt H. zu einer dreifachen Thesis: Luzian hat für seine Rezension die Pešitto nicht benutzt; viele Varianten weisen auf eine hebräische Vorlage der Pešitto hin, die dem MT ferner, der LXX näher steht; es gibt aber auch eine Reihe von Stellen, wo der Pešitto-Übersetzer in die LXX Einsicht genommen und sie berücksichtigt hat. Nicht alle Beweisstellen sind gleich überzeugend. Aber manche Darlegungen sind frappierend, so dafs sich H.s Thesen, wenigstens soweit Gn in Betracht kommt, als

stichhaltig erweisen. Möge die methodisch geschickt angelegte Studie noch Nachfolge finden und die Untersuchung auf weitere Teile der Pešitto ausgedehnt werden! — Ein Teil davon wurde als Dissertation Greifswald (68 S.) veröffentlicht.

The Octateuch *in Ethiopic* Part II: *Exodus and Leviticus* (Bibl. Abessinica IV: V u. 240. Leyden 1911, Brill. *M* 11.—).

Thompson, H., *A Coptic palimpsest: Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther* (Ld., Frowde. 21 *s*).

The Psalter *in Latin and English.* With an introduction by J. H. Bernard (18⁰. Ld., Mowbray. 4 *s* 6 *d*).

Ziehm, R., *Die Mittelhochdeutsche Übersetzung der Psalmen in der Handschrift Cgm. 341.* Diss. Greifswald (151 S.): Eine Münchener Hs. Z. bietet zunächst ein lateinisches Wörterverzeichnis mit den entsprechenden deutschen Übersetzungen, behandelt dann die Überschriften der Pss, die Übersetzung nach ihrer Vorlage, die von der offiziellen Vulgata abweicht, beschreibt und würdigt die deutsche Übersetzung nach ihren sprachlichen Eigenheiten und Vorzügen.

Die Schriften des AT *in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* usw. [s. BZ VIII 308f]. Lief. 11 u. 12: Schlufs zu I 1: *Die Urgeschichte und die Patriarchen (das erste Buch Mosis) übersetzt und erklärt und mit Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen.* Mit Namen- und Sachregister. Von H. Gunkel (X u. 161—310. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.60): G. schlägt im Vorwort einen warmen Ton an, der den Wert der Bibel nicht genug zu rühmen weifs. Dieser Tribut an die praktische Bibelverwertung ist auch in den erklärenden Zutaten zur Übersetzung öfter mit Befriedigung festzustellen. Sonst stellt das nunmehr abgeschlossene Werk einen Auszug aus seinem grofsen Gn-Kommentar dar, mit dem der Band Vorzüge und Nachteile gemeinsam hat. Dafs die Umstellung der Kapitel der praktischen Verwendung im Wege steht, fühlt G. selbst. Er rät daher, eine Lutherbibel zur Seite zu legen. Wem G.s grofser Kommentar zu umfangreich und zu gelehrt ist, der kann sich mit Nutzen an G.s vorliegendem Werke über Stand und Tragweite moderner Pentateuchkritik unterrichten. — Lief. 13 u. (teilw.) 15—17: III 2: *Weisheit (Das Buch Hiob, Spruchweisheit, Betrachtungen des Kohelet).* Von P. Volz. Bog. 1—17 (XII u. 267): Auch V. zerreifst sein zu bearbeitendes Werk nicht zum Nutzen der Gesamtauffassung. Die Prosaumrahmung des Buches Job ist wohl mit Recht als selbständig gefafst. Allein Jobs Klage ist untrennbar damit verknüpft, da sie erstere als Exposition braucht. V. bietet die Übersetzung in Auswahl. Kap. 38 ff sondert er wiederum vom Ganzen als „ein Lied von Gottes Gröfse in der Natur“. Job 28 wird mit Recht aufser Zusammenhang mit der Jobdichtung gefafst. V. hat das Kap. direkt in eine Anthologie „Sprüche der Weisen“ eingeordnet. Den Inhalt von Prv und Sir hat V. nämlich unter sachliche Gesichtspunkte gebracht und so ein gut zu überschauendes Bild von der Weisheitsliteratur überhaupt gegeben. In umfangreicheren Stücken oder auch einzelnen Strophen und Versen gruppiert er die Weisheitslehre des AT aus diesen Büchern zusammen, und es gewährt einen eigenartigen Genufs, die ähnlichen Sprüche verschiedenartiger Herkunft zusammen zu lesen. Kohelet sträubte sich gegen eine solche Aufteilung, und so findet die charakteristische Weltanschauung dieses Buches eine geschlossene Darstellung. Damit ist auch die III. Abteilung, 2. Bd: „Weisheit“ abgeschlossen. Besonders hervorhebenswert sind Volz' ausführliche Einleitungen zu den Büchern und Teilen derselben und seine sachkundigen Exkurse, die den Gedankengang erläutern und schwierige Einzelpunkte betreffen. — Lief. 14 u. (teilw.) 15—17: III 1: *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)* übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von W. Stärk. Bog. 12—20 (S. XXXII, 177—285): Die Auswahl der Pss

wird fortgesetzt und zum Abschlufs gebracht. Alles übrige ist unter „II. Die profane Lyrik“ zusammengefafst. S. versteht darunter Ps 45 und das Ct. Bei beiden ist die profane Zweckbestimmung als die erstgegebene ziemlich naheliegend. Aber als Bestandteil der Schriften des AT könnten sie nicht erscheinen, wenn sie nicht für religiöse Verwendung gleichsam umgedichtet worden wären. In der Erklärung mufste das erstere wohl angegeben werden. Die direkte Bezeichnung als profane Poesie, streitet wider den Charakter der Sammlung, als deren Bestandteil die auswahlsweise Bearbeitung des AT auch hier betrachtet werden soll. Das Hl hält S. nicht für Hochzeitspoesie, sondern für rein erotische Dichtung. Sonst ist S.s Behandlung der atl Lyrik reichhaltig und gut. Auch diese III. Abteilung, 1. Bd ist hiermit abgeschlossen. Dankbar ist bei diesem Band die umfangreiche Einleitung zu begrüfsen, die mit den wesentlichen Grundsätzen der hebräischen Poesie vertraut macht und in den „alt- und neuorientalischen Parallelen zur hebräischen Lyrik“ eine selten anderswo so reich gestaltete Zusammenstellung aus dem Dichterschatze verwandter Völker darbietet. — Auf dies eigenartige und mit reichem wissenschaftlichen Material ausgestattete, dabei doch weitere gebildete Kreise berücksichtigende Sammelwerk eröffnet der Verlag eine 2. Subskription — im Jahre 1912 soll der Abschlufs erfolgen —: 28 Lieferungen zu je *M* 1.— oder in 7 Bdn zu *M* 28.— als Gesamtpreis.

Cleaveland, E. W., *A study of Tyndale's Genesis compared with the Genesis of Coverdale and of the Authorized Version.* Diss. Yale Univ. (Yale studies in English, ed. A. S. Cook XLIII: XLIII u. 259. N. Y., Holt. $ 2.—).

Betteridge, W. R., *The accuracy of the Authorized Version of the OT* (BW XXXVII 262—270): Hebt die Genauigkeit der Übersetzung aus dem hebräischen Text hervor, die freilich oft zum Schaden der sprachlichen Form ausschlug.

Ramberg, Ewa, *Beiträge zur Altpolnischen Syntax aus dem Florianer Psalter.* Kapitel I—IV. Diss. Breslau (37 S.): Das hier bearbeitete Sprachdenkmal ist veröffentlicht von Nehring, Psalterii Florianensis partem Polonicam etc., Posen 1883. Soweit Nehring die Abweichung des lateinischen Textes berücksichtigt hat, zieht auch R. sie bei. Die 4 Kap. behandeln Numerus, Kasus, Adjektiv, Pronomen.

3. *Textkritik.*

Riefsler, P., *Das AT und die babylonische Keilschrift* (ThQ XCIII 493 bis 504): R. sucht die Frage, ob das AT ehedem in Keilschrift aufgezeichnet war, in bejahendem Sinne zu lösen, indem er auf verschiedene Spuren des Keilschriftgebrauches hinweist. Gn 2, 5 sei zanânu „ausschmücken“ mit zanânu „regnen“ verwechselt. Gn 2, 21 17; 3, 21; 4, 7 12 15 20 23; 5, 3; 6, 2 3 13; 9, 5 7 20 27; 11, 4 werden mit Hilfe von Versehen im babylonischen Texte erklärt, freilich auch in ihrem Sinne zum Teil wesentlich verändert.

Jurovics, S., *Stichwortglossen im AT* (OrLz XIV 296): Diese Methode sei schon von Ehrlich (s. BZ IX 103) angewendet worden.

Cheyne, T. K., *New god names* (JbL XXX 104 f): צבאות (Ct 2, 7; 3, 5) kommt von צבענית (Titel der Astarte). אילות ist אילית (gleichfalls Titel der A.) zu lesen. עיל und ערלים in 1 Sm ist wie אריאל von ירחמאל entstanden. שרי kommt von שרים = Assur in Nordarabien.

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion* (allg., israel., ägypt., assyr. u. a.).

Schmidt, A., *Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XVI 3: IV u. 136. Lp., Hinrichs. *M* 5.—).

Lehmann, E., *Ein Hauptproblem der modernen Religionsgeschichtsforschung* (Internat. Wochenschr. V 39, 1217—1226): Gegen die Überschätzung des Totemismus.

Nikel, J., *Das AT und die vergleichende Religionsgeschichte* (Frankf. zeitgemäfse Brosch. XXX 12: III u. 23. Hamm, Breer. *M* —.50): Klar und einfach disponiert. N. widerlegt den Evolutionismus und den „Degradationismus", den manche kritische Forscher in der Religion Israels finden. Trotz vielseitiger Entlehnung von den Nachbarvölkern, ist die israelitische Religion eine Offenbarungsreligion. Im 2. speziellen Teil skizziert N. die Probleme und deutet ihre Lösung, soweit er es wagen will, an, die sich mit dem Monotheismus, Wesen, Abbildung, Namen Gottes, Dekalog, Sabbat, Urgeschichten, Engel- und Teufelglaube und Eschatologie beschäftigen.

a // **Baudissin, W. W. Graf**, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter* (XX u. 575 mit 10 Taf. Lp., Hinrichs. *M* 24.—): Aufser vielem andern für die Bibel Wertvollen beschäftigt sich der 4. Teil mit: Adonis und Esmun und die atl Religion (S. 385—530). — Dazu *Ders.*, *Esmun* (ThLz XXXVI 19, 605): Nachtrag aus neuesten Inschriftenpublikationen. — *Ders.*, *Zu „Esmun" ZDMG 59, S. 471f* (ZdmG LXV 567—569): Weitere Nachträge.

Wolff, M., *De identificatie van Jahwe-Dionysius by de helleensch-romeinsche schrijvers* (Theol. Tijdschr. XLV [1911, 3] 255—261).

Touzard, J., *Où en est l'histoire des religions? La religion d'Israël* (RClfr LXVII 5—31 129—161): S. BZ IV 303. T. setzt die Geschichte der Religion Israels fort mit der Exilszeit. Er umschreibt die religiösen Ideen der exilischen Propheten, des Ez, des sog. Deutero-Is. Die Reorganisationszeit selbst ist eine Religionsgeschichte, und T. braucht sie nur eingehend darzustellen. Mit der Schilderung des Judaismus in der nachexilischen Epoche schliefst die Studie, in der uns T., von gutem kritischem Sinn geleitet, einen Abrifs der israelitischen Religion vorführt.

Touzard, *Histoire des religions: La religion d'Israël. Analyses des cours publics 1* (Bull. de l'Inst. cath. de Paris 1911, 25. Mai 97—102).

Ohler, T., *Die Eigenart der atl Religion gegenüber dem Heidentum.* Ein Vortrag (16. Basel, Missionsbuchh. *M* —.20).

Bertholet, A., *Biblische Theologie des AT.* Begonnen von B. Stade (†). 2. Bd: *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi* (Grundrifs der Theol. Wiss. XVIII: XV u. 546. Tübingen, Mohr. *M.* 10—).

b **Pasmanik, D.**, *Die Seele Israels. Zur Psychologie des Diasporajudentums* (XVI u. 111. Köln, Jüd. Verlag. *M* 2.—).

Barton, G. A., *The influence of the Babylonian Exile on the religion of Israel* (BW XXXVII 369—378): Aus Jeremias und Deutero-Isaias, aus Ezechiel und aus den nachexilischen Schriften hebt B. einige Gedanken hervor, welche dem religiösen Leben Israels eine neue Richtung geben.

Müller, K., *Die seit Renan über einen israelitischen Urmonotheismus geäufserten Anschauungen disziplingeschichtlich dargestellt.* Diss. Breslau (102 S.): Bildet die 2. Hälfte der Abhandlung: Die Hypothese eines israelitischen Urmonotheismus disziplingeschichtlich dargestellt. Die ganze Abhandlung soll später veröffentlicht werden und einen systematischen kritischen Teil zur Folge haben. Eine Skizze der 1. Hälfte schickt M. voraus und schildert dann Renans Hypothesen über einen allgemeinsemitischen Urmonotheismus, M. Müllers Henotheismus, die Anschauungen der Wellhausenschen Schule und die ihrer Gegner, der konservativen Protestanten, die einschlägigen Arbeiten der Assyriologen (Babel-Bibelstreit, Panbabylonisten u. a.) und ihrer neuesten Gegner (Baentsch u. a.), wobei er die Entwicklung der einzelnen Anschauungen geschichtlich klarlegt. Die abgeschlossene Arbeit wird einen guten Überblick über die neuere Geschichte der Exegese gewähren.

Döller, J., *Die Messiaserwartung im AT* (Bibl. Zeitfr. IV 6/7: 80. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Manchmal kurz registrierend, wo nötig in breiter, erschöpfender Auslegung läfst D. die messianischen Stellen an uns vorüberziehen. Besonderes Gewicht legt er naturgemäfs auf das Protevangelium, Is 7, 14, die Danielsche Wochenprophetie und den leidenden Gottesknecht. In Rücksicht auf ein weiteres Publikum mufs sich D. auf ein Referieren beschränken, wo Probleme nicht kurz und leichtfafslich gelöst werden können. Aber in den Hauptpunkten bietet das Doppelheft einen sehr unterrichtenden Überblick über den Bestand an messianischen Gedanken und Hoffnungen im AT. Die Gruppierung geschieht unter sechs sich von selbst ergebenden Titeln: des Messias menschliche Abstammung, Zeit und Ort der Geburt, des Messias göttliche Würde, des Messias Beruf und Wirken, Leiden und Verherrlichung, das messianische Reich. Die exegetische Auffassung bewegt sich in gemäfsigt konservativen Bahnen. Jedoch kommen die Gegner hinreichend zur Sprache, um dem Resultat die apologetische Stofskraft zu verleihen. Wenn sich auf der einen Seite eine gewisse Ängstlichkeit gegenüber der Quellenscheidung offenbart, so verkennt D. doch keineswegs, dafs literarkritische Fragen bei der messianischen Prophetie umsichtige Behandlung erheischen.

Valentin, A., *Le messianisme d'Israël* (Rev. prat. d'apologétique 1911, 15. Juni 401—417): Die Einzelzüge der messianischen Hoffnung in Israel werden dargelegt und geprüft, ob Christus diese Hoffnung wirklich erfüllt hat.

Humbert, P., *Le Messie dans le Targum des prophètes* (RThPh XLIV 5—46): S. BZ IX 304. Schlufs. Nachdem die einzelnen Stellen auf ihren messianischen Gehalt hin geprüft sind, geht H. an die systematische Zusammenstellung der enthaltenen Lehrpunkte: Zeit, Person, Wert des Messias. Der Messias dieses Targums ist ein irdischer, kein überirdischer. — Auch separat (71. Lausanne).

Kampmeier, A., *The Jewish expectation of God's kingdom in its successive stages* (Open Court 1911, 10, 621—635).

Gänfsle, C., *Die Hauptbegriffe für Sünde im Hebräischen* (Lehre u. Wehre 1911 Jan.-Mai 9—15 49—59 119—123 168—174 204—213).

Wells, L. S., *Jewish parties and the resurrection* (The Interpreter VIII 68—82): Vor Job gab es keine klare Erkenntnis der Fortdauer nach dem Tode. Die Zeit, in der die jüdischen Parteiungen sich bildeten, wie sie uns hauptsächlich in den Apokryphen begegnen, schuf erst das klare Bewufstsein vom Leben nach dem Tode, wie es uns im NT entgegentritt.

Ow, A. v., *Der ägyptische Gott Set* (Hist.-pol. Blätter CXLVIII 340—352): Leitet eine Ergänzung zum 6. Abschnitt seines „Hom" (s. BZ V 100) ein, der von Joseph und Aseneth und ihrer Apotheose als Osiris und Isis handelt. O. wagt eine Reihe von kühnen Zusammenstellungen, für die ihm seine Belesenheit Belege von allen Seiten zufliefsen läfst. Der Hauptgedanke dieses Artikels ist der, dafs die Ägypter in Set Moses sahen. Deshalb verwerfen sie im Gegensatz zu einer früheren Anschauung seit 1700 v. Chr. — Zeit des Auszuges Israels — diesen Gott.

Wiedemann, A., *Zum ägyptischen Tierkult* (ARW XIV 640 f).

Condamin, A., *Religions babylonienne et assyrienne* (Recherches de science religieuse 1911 Juli-Aug. 410—424).

Jastrow, M., jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verf. revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Lief. 17 (705—784. Giefsen, Töpelmann. *M* 1.50): S. BZ IX 305. Das Kap. XX, das sich zu einer Materialiensammlung für „Vorzeichen und Deutungslehre" ausgewachsen hat, findet in dieser Lieferung seinen Abschlufs. Die Abhängigkeit der griechischen und chinesischen Astrologie von der babylonischen wird ausdrücklich begründet. Das Kap. XXI beginnt mit der Darstellung der „Ölwahrsagung, Tier-, Geburts- und sonstigen Omina".

Frank, C., *Studien zur Babylonischen Religion.* I. Bd, 1. u. 2. Heft (XIII u. 287. Strafsburg i. E., Schlesier. *M* 20.—): Über das babylonische Priestertum, über sakrale Tiere und Tierkult im Babylonischen.

Jastrow, M., *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria* (Ld., Putnams. 9 *s*).

Zimmern, H., *Zur Herstellung der grofsen babylonischen Götterliste An = (ilu) Anum* (Ber. über die Verh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. LXIII 4: 43. Lp., Teubner. *M* 1.50).

Theis, J., *Zum Namen der Ištar* (Memnon V 40f): Nicht von אשׁ־, sondern von sum. tar = entscheiden und geš = eš = is. Letzteres hat mehrere Bedeutungen, welche dem Namen zu Grunde liegen können.

Halévy, J., *Lectures erronées à corriger. Avis aux Suméristes.* II. *NIN-IB* = אנושת = *ennawašt, non in-nu-wust* (Rsém XIX 340—342): Zu Hrozný (s. BZ VII 82).

Langdon, S., *A liturgy of the cult of Tammuz* (Babyloniaca 1911, 4, 229—245).

Dussaud, R., *À propos du dieu syrien Hadad* (Jas 10. S. XVI 645 bis 649): Auch 1 Kor 16, 22 μαρὰν ἀθά wird damit in Zusammenhang gebracht. D. bringt noch sonstige Notizen zu dieser Gottheit.

2. *Geschichte* (allg., israel. u. a.).

Dhorme, P., *Les pays bibliques et l'Assyrie* (Rb N. S. VIII 345—365): Mit 1 Karte. S. BZ IX 306. Hiermit schliefst die Artikelreihe. Mit der bewegten Zeit Ašurbanipals endet die assyrische Geschichte. Es steht zu erwarten, dafs Dh. seinen unterrichtenden Überblick über die altorientalische Geschichte im Zusammenhang mit der Bibel gesondert zugänglich macht.

Böhl, F., *Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans* (Beitr. z. Wiss. v. AT, hrsg. von R. Kittel, 9. Hft: VIII u. 118. Lp., Hinrichs. *M* 3.20): Soweit sich B. auf dem Boden streng geschichtlicher Methode bewegt, macht die Schrift den Eindruck grofser Genauigkeit und Nüchternheit. Sorgfältig werden die verschiedenen Quellen geprüft, welche uns von den vorisraelitischen Völkern Kunde geben, den Kanaanäern, Hettitern und Amoritern. Auch die Hebräer reichen über den Umkreis Israels hinaus. Zeit des Auftretens, Wanderungen, Gebiet werden nach ägyptischen, keilinschriftlichen und atl Nachrichten dargestellt. B. bringt auch den biblischen Angaben das gebührende Mafs von Vertrauen entgegen und kommt so zu Resultaten, mit denen eine objektive Forschung rechnen mufs. Er weifs sich unabhängig zu halten von Modeansichten, so u. a. in der Datierung des Auszugs, den er mit aller Umsicht auf die Zeit vor der Tell-el-Amarna-Periode ansetzt. Er bekennt sich auch unumwunden zum Offenbarungscharakter der israelitischen Religion. Dagegen fällt das Schlufskapitel: Synkretismus und Mosaismus mit seinen allgemeinen Sentenzen und programmatischen Postulaten, sehr ab gegenüber den geschulten Darlegungen im vorausgehenden. Es wäre entbehrlich gewesen und zeigt nur, dafs er an diese Probleme nicht mit der gleichen Schärfe geschichtlicher Beweisführung herangetreten ist. Auch scheint ihm das astralmythische Schema Wincklers über Gebühr imponiert zu haben. Sonst ist er durchaus Gegner jeder willkürlichen Geschichtskonstruktion, auch die Quellenscheidung der Pentateuchkritik ist ihm kein Noli me tangere. Doch vermögen diese nebensächlichen Mängel den zuverlässigen Untersuchungen zur Vorgeschichte Israels an Wert nichts zu nehmen.

Goodman, P., *A history of the Jews* (16⁰. 160. Ld., Dent. 1 *s*).

Bloch, A., *De l'origine des Hébreux* (Bull. et Mémoires de la Soc. d'Anthrop. 1909, 6).

Jawitz, W., *Leben und Treiben des Volkes Israel in vorsalomonischer Zeit* (Israel. Monatsschr. 1908 Nr 6).

Raffalovitch, S., La Palestine avant la conquête de Josué (d'après les explorateurs anglais) (Jerusalem VIII 3/4 [s. oben S. 63]).

Urquhart, J., Israel i Egypten (Facklan X Nr 7 u. 8).

Döller, <J.>, Proselytenbilder aus davidischer Zeit (Zeitschr. f. Missionswiss. I 227—236): Schildert die Lage und Stellung der Proselyten nach dem mosaischen Gesetz und zeichnet eine Reihe von Lebensbildern solcher Personen, die eine Rolle in Davids Leben spielten: des Amalekiters, Mörders des Saul, des Edomiters Doeg, des Obededom, Urias und Ittav.

Bettex, F., *Salomo* (59. Striegau 1910, Urban. *M* —.40).

Baron, D., *Der Hirte Israels und seine zerstreute Herde. Eine Lösung des Rätsels der jüdischen Geschichte.* Aus dem Englischen von E. Groeben (VIII u. 148. B., Nauck. *M* 1.50).

Lithgow, R. M., An important discovery (ExpT XXII 520f): Aus schon 1758 veröffentlichten Münzen zieht L. den abenteuerlichen Schlufs, dafs die Exulanten von Nordisrael nach Lusitanien und Lissabon deportiert worden seien.

Matthews, J. G., Sennacheribs invasion and its religious significance (BW XXXVII 115—119): Sucht zu zeigen, welchen Einflufs Sennacheribs Feldzug auf Prophetentum und Gesetzgebung (Zentralisation des Kultus) ausgeübt hat.

Lehmann-Haupt, C. F., *Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit* (Religionsgeschichtl. Volksbücher 2. R. 18: Tübingen, Mohr. *M* —.60).

Godbey, A. H., The influence of Alexander's conquest upon Jewish life (BW XXXVIII 171—184): Einige nicht recht fafsbare Gedanken zum Ideenaustausch zwischen Griechenland und Juden nach der Eroberung Alexanders des Grofsen.

Spak, I., *Der Bericht des Josephus über Alexander den Großen.* Diss. Königsberg (47 S.): Untersucht den geschichtlichen Wert von Ant. XI 8. Der Bericht über die Entstehung der samaritanischen Gemeinde sei im grofsen und ganzen haltbar und glaubwürdig; die Erzählung über Alexanders Besuch in Jerusalem dagegen sei radikal umgestaltet und in einen ganz andern historischen Zusammenhang gerückt worden. Neh 13, 28 bezieht sich nicht auf das samaritanische Schisma. Josephus erzähle davon unabhängig und datiere das Schisma richtig. Was S. schreibt, macht einen überzeugenden Eindruck. Nur dafs er zwei Sanballat in enger zeitlicher Nachbarschaft und ähnlicher Stellung annehmen mufs, ist seiner These ungünstig. Der Briefwechsel zwischen dem Hohenpriester und Alexander ist nach S. frei erfunden. Im Jahre 332, als Alexander nach Ägypten zog, war Jerusalem zu unbedeutend, um einen Abstecher des erobernden Alexander verständlich zu finden. Erst auf seinem Rückweg von Ägypten nach Tyrus wird er von Gaza aus auch nach Jerusalem gekommen sein.

Lindblom, J., Till frågan om senjudendomens from hets lif (Bibelforskaren XXVII [1910] 217—226).

Weill, R., Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire (Jas 10. S. XVI 507—579): S. BZ IX 308. Zwei Traditionen tauchten auf, welche die Israeliten beim Auszug mit den Hyksos oder mit den Unreinen zusammenwarf. Letztere Identifizierung war schon zur Zeit des Manetho durchgedrungen. Sie war der Ausgangspunkt für die antisemitische Form der Überlieferung in griechischen Kreisen, während die philo-semitische Version die Israeliten mit den vertriebenen Hyksos in ehrenvollere Beziehung brachte. In der 2. Sektion geht W. über zur kritischen Behandlung der wirklichen Geschichte.

Weigall, A. E. P., *The life and times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt* (Ld., Blackwood): W. hält einen Hymnus, von Ihnaṭon selbst verfafst, für das Original von Ps 104 (nach ExpT XXII 486).

Schiffer, S., jr., *Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen.* Mit 1 Karte (XII u. 207. Lp., Hinrichs. *M* 7.50): S. BZ IX 308. Das Buch kann sich rühmen, erstmals die Zusammenstellung und allseitige Verwertung des geschichtlichen und geographischen Materials zum Thema zu bieten. Es ist wirklich anzuerkennen, dafs man nicht leicht etwas von dem, was AT, Keilschriftliteratur und Epigraphik zur Geschichte der Aramäer liefern, vermissen wird. Die klar und gut angelegte Studie bemüht sich mit Erfolg, die Einzelfragen klar zu machen, und dient auch dem Leser durch ihr wohlabgewogenes Urteil. Es ist nicht allzuviel Neues, was hier zu erreichen war. Aber doch begegnen da und dort neue Gesichtspunkte. S. möchte sogar das Aramäervolk in den Mittelpunkt der Semitengeschichte stellen. Grofses Gewicht legt er auf die aramäische Sprache als hauptsächlich feststellbaren Kulturfaktor. S. gliedert die aramäische Bevölkerungsgruppe in die Südost- und Nordaramäer der Keilinschriften und Westaramäer des AT, verfolgt dann Emporkommen und Entwicklung des Aramäertums in der Verbreitung der Sprache und den ältesten Spuren, um den Bestand an Staaten und Siedelungen mit aramäischer Bevölkerung darzustellen. Der Anhang enthält Glossen und Materialien. Reichhaltige Register und eine Spezialkarte erleichtern die Benutzung dieses Handbuches für das Aramäertum. Die unverständliche Aufzählung der biblisch-aramäischen Stücke (S. 22) wird wohl ein Versehen sein. Wrights Short history of the Syriac literature (S. 171) ist 1894 erschienen; dagegen gibt es von Duval (ebd.) bereits eine 3. Auflage.

Vgl. Curtis (S. 62).

3. *Geographie.*

Guthe, H., *Beiträge zur Ortskunde Palästinas. 1. Aphek, Apheka* (MNdPV 1911, 33—44): Ist im heutigen Meğil jāhā zu suchen. — 2. *Aphairema, Apherema* (ebd. 49—56): Vgl. 1 Makk 11, 34. Der Name ist Gräzisierung von Ephraim. G. hält es für gleich mit Ḥirbet ghurābe. — 3. *Archelais* (ebd. 65—70).

Nestle, Erw., *Judäa bei Josephus.* Diss. Tübingen (54 S.): Sep.-Abdr. aus ZdPV XXXIV Heft 2—3. S. BZ IX 290.

Grünhut, L., *Die Nordwestgrenze des heiligen Landes* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 76] 214—226): Schon Estori ha-Pharchi hat unter Hor Nm 34, 2 ff den ğ. el-Akrâ verstanden. G. ist der gleichen Ansicht und begründet sie und sucht u. a. die Einwände Schwarz' (Das Heilige Land 6, 18—19) zu entkräften.

Hirschensohn, H., *Ribla, Cefon, Bet Bāra (Juges. VII, 24), Barè (Ezéchiel, XXI, 24!), Babel au nord de la Palestine* (Jerusalem VIII 3/4 [s. oben S. 63]).

Abel, F.-M., O. P., ***Το εννατον*** (Ochr N. S. I 77—82): Ist eine Ortschaft, und zwar Abu Goš, das alte Kiriatiarim.

Birch, W. F., *Kh. Adaseh and Gibeah of Saul* (PEF XLIII 161 f): Zu Mackenzie (s. BZ IX 309).

Karte *des Ostjordanlandes*, im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas aufgenommen von G. Schumacher, hrsg. von dem dPV. 1: 63 360. Blatt A 4 (Lp., Hinrichs. *M* 12.—): S. oben S. 74.

Szczepański, L., S. J., *Fra i graniti del Sinai* (Civiltà catt. 1911, 5. Aug. 271—291): Abdruck eines Vortrages, den Sz. im Römischen Seminar vor einer grofsen Zuhörerschaft hielt. In lebendiger Schilderung, wie sie den Augenzeugen kennzeichnet, führt er die Natur des Sinaimassivs uns vor, die Bewohner, Beduinen und griechische Mönche, Kloster und Bibliothek, um mit der offenbarungsgeschichtlichen Bedeutung des Sinai zu schliefsen.

Küthmann, C., *Die Ostgrenze Ägyptens.* Diss. Berlin (49 S.): Untersucht die Frage, wie weit der Busen von Suez in historischer Zeit nach Norden reichte, auf Grund der alten geographischen Nachrichten und kommt zum Resultat, das an und für sich zu vermuten ist: der Busen

von Suez endete in geschichtlicher Zeit da, wo er heute endet. Weiterhin untersucht K. noch die Zeit der Erschliefsung des W. Tumilat. Das altägyptische Zaru haben wir bei El-Kantara zu suchen.

Dahse, J., *Ein zweites Goldland Salomos. Vorstudien zur Geschichte Westafrikas* (Zeitschr. f. Ethnol. XLIII 1—79): 3 Rg 10, 22 handelt es sich nicht wie 3 Rg 9, 26—28 und 10, 11 12 um Fahrten nach Ophir, sondern um solche nach Taršiš in Spanien. Das Gold dieser Stelle stammte aber nach Jer 10, 9 Dn 10, 5 aus אופז = Goldkiste = Guinea, das D. eingehend beschreibt.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (relig., prof.).

Nordtzij, A., *Archaeologische Onderzoekingen in Palestina* (Gedenkboek der Unie H. d. C. 143—165): Wendet sich gegen voreilige Schlüsse auf Grund archäologischer Funde. Der neugefundene „Räucheraltar“ scheint nach N. ein Kohlenofen zu sein (nach TthT IX 439).

Lönborg, S., *Förbundsarken* (Le Monde Or. IV [1910] 24—33): Als Joas von Israel (4 Rg 14) Jerusalem eroberte und den Tempel plünderte, nahm er die ehedem in Silo stehende Lade wieder mit nach Silo, wo sie auch zerstört worden sein dürfte. Gn 49, 10 spielt auf diese Eroberung Jerusalems an: als die Lade nach Silo entführt wurde, da wurde das Szepter von Juda entwendet. Nach Jer 3, 16 war die Lade damals schon zerstört. Die Anhaltspunkte für diese Hypothese sind so schwach, dafs die alte Annahme, Nebukadnezar habe Tempel und Lade zerstört, immer noch wahrscheinlicher ist.

Scholander, H., *Det israelitiska offrets upplösning* (I Lunds universitets årsskrift N. F. afd. 1, V 1: X u. 236. Lund 1909).

Beer, G., *Pascha oder das jüdische Osterfest* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften a. d. Geb. der Theol. u. Religionsgesch. 64: VII u. 44. Tübingen, Mohr. *M* 1.20): Pascha war anfänglich ein Hirtenfest, das dem Wohle der Herde geweiht war. In Kanaan wurde es zunächst ein Getreidesühnopfer nach kanaanitischem Vorbild. Dann wurde es zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten umgeprägt. Erst durch Ezechiel, den Kalendermacher des Judentums, wurde das Pascha fixiert, mit Opfern ausgestattet und wurde das Pascha mit Massot zu einem Doppelfest zusammengelegt.

Zimmermann, J., *The Samaritan Passover* (Records of the Past IX [1910] 131—153): Schildert als Augenzeuge die Vorgänge bei dem heute noch üblichen Paschafest der Samaritaner. Abbildungen erläutern die Einzelheiten.

Leszynsky, R., *Das Laubhüttenfest Chanukka* (MGWJ LV 400—418): Dreimal findet sich in 2 Makk ein Mifsverständnis eines semitischen Wortes. 1, 8 18; 10, 6 stand חַג־הַסֻּכּוֹת = Fest der Zweige = Tempelweihfest. Man las es für סֻכּוֹת Fest der Laubhütten. So sei auch zu lesen Zach 14, 16 ff. L. erörtert auch noch die Frage der Echtheit der Briefe 2 Makk u. a.

Eerdmans, B. D., *The day of atonement* (Exp 8. S. I 493—504): Gegenüber der kritischen Schule hebt E. alle Momente hervor, welche zu Gunsten eines vorexilischen Ursprungs des Versöhnungstages sprechen. Sie sind meist archäologischer Natur und sind überzeugend formuliert. — Dazu **Büchler, A.**, *Private sacrifices before the Jewish day of atonement* (Exp 8. S. II 239—243): Die Sitte, einen weifsen Hahn zu opfern und die Gelübde zu widerrufen, wuchs dem Versöhnungstagritual aus heidnischer Quelle und erst sehr spät in nachtalmudischer Zeit zu.

Lévi, I., *Les jardins d'Adonis, les Kapporet et Rosch Haschana* (RÉj LXI 206—212): Nachbiblische Gebräuche der Juden am Neujahrs- und am Versöhnungstage werden mit der Anlegung von Adonisgärten, die man Is 17, 10 wiederfindet, verglichen. L. stellt einen geschichtlichen Zusammenhang nicht in Abrede.

Osgood, P. E., *A Yahwe picture and what it teaches* (The Open Court XXIV 392—404).

Handcock, P. S. P., *Fresh light on the Jewish calendar* (ExpT XXII 500—502): Auszug aus Sprengling (s. BZ IX 312).

Fotheringham, J. K., *A reply to Professor Ginzel on the calendar dates in the Elephantine papyri* (Monthly Notices of the R. Astron. Soc. LXXI 8, 661—663): Vgl. ebd. LXVIII 334—345, LXIX 12—20.

Sidersky, D., *Le calendrier sémitique des papyri araméens d'Assouan* (Jas 10. S. XVI 587—592): Es ist nicht der offizielle religiöse Kalender der Juden, sondern der babylonische Kalender der aramäischen Zeit. Daher stammt seine Eigenart.

McEwen, E. L., *The leprosy of the Bible in its medical aspect* (BW XXXVIII 194—202): Die Beschreibung, welche das AT von dem angeblichen Aussatz gibt, bezieht sich nicht genau auf unsern Aussatz, sondern mehr auf Symptome unrein machender Hautkrankheiten. — **Ders.**, *The leprosy of the Bible: its religious aspect* (ebd. 255—261): Die Ansteckung des Aussatzes bestand einfach darin, dafs der Befallene für sich unfähig war, zum Dienste Gottes sich zu begeben, und dafs er die ihn Berührenden dazu unfähig machte.

Grandjean, J.-M., *Les interdictions alimentaires chez les Hébreux* (RThQr XX 325—336): Totemistische Anschauungen reichen zur Begründung nicht hin. G. sieht aber darin den religiösen Ausdruck für verschiedene hygienische Vorschriften.

2. Ausgrabungen.

Sellin, E., *Die neuesten Ausgrabungen in Palästina* (Umschau XIV 223 bis 228).

Lyon, D. G., *On the archaeological exploration of Palestine* (JbL XXX 1—17): Kurzer Überblick über Methode, Schwierigkeiten, Ergebnisse der palästinischen Ausgrabungen. Dann wendet L. sich den eigenen Ausgrabungen in Samaria zu, die er nur ganz allgemein erörtert. L. hofft, dafs auch noch die bis jetzt selten entdeckten Inschriften sich einstellen werden.

Dalman, *Die Grabungen nach dem Tempelschatz von Jerusalem* (MNdPV 1911, 56—61): S. BZ IX 335. Schildert die Unternehmungen Parkers und seiner Mitarbeiter als eigentliche Schatzgräberei und will hervorheben, dafs „wir" — wohl die Mitarbeiter des Deutschen ev. Instituts für Altertumswissenschaft — keine Schätze suchen und die Empfindungen der Moslims schonen.

Lagrange, M.-J., *La prétendue violation de la mosquée d'Omar* (Rb N. S. VIII 440—442): Beruhigt die aufgeregte öffentliche Meinung, welche in Jerusalem und nicht minder in Europa durch abenteuerliche Darstellung der englischen Ausgrabungen auf dem Tempelberg erregt wurde.

Vincent, H., O. P., *Les récentes fouilles d'Ophel* (Rb N. S. VIII 566—591): V. ist Zeuge der vielbesprochenen Ausgrabungen (s. BZ IX 335) gewesen, und sein Bericht darf deshalb doppelten Wert beanspruchen, den eines sachkundigen und den eines unparteiischen Zeugen. In diesem ersten Artikel beginnt V. mit den archäologischen Tatsachen, die mit Zeichnungen, Photographien und Plänen vorzüglich illustriert werden. Die Fortsetzung wird die daraus zu ziehenden, bedeutsamen Schlufsfolgerungen bringen.

The Fund's *excavations at ʿAin Shems.* I. *Summary of Dr Mackenzie's work, April 6th—May 17th, 1911* (PEF XLIII 139—142): Mit 1 Tafel. S. BZ IX 311.

Vincent, H., O. P., *The archaeological invocation of a Biblical site — notes of a visit to the explorations at Beth-Shemesh* (*ʿAin Shems*) (PEF XLIII 143—151): Mit Abb. Schildert seinen Besuch an der Ausgrabungsstätte, die bisherigen Funde mit historischen Notizen aus der Vergangenheit des Ortes.

Forder, A., *Excavated Jericho* (Records of the Past IX [1910] 202—207): Kurzer Bericht mit schönen Abbildungen.

Hölscher, G., *Die neuen Funde in Samaria* (MNdPV 1911, 22—28): Stützt sich auf Lyon (s. BZ IX 311), der einige verbessernde Bemerkungen beisteuert.

Sayce, A. H., *Ahab's palace at Samaria* (ExpT XXII 527 f): Bericht über die Ausgrabungen in Sebastije (s. BZ IX 311).

Witzel, T., O. F. M., *Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland* (Bibl. Zeitfr. IV 3/4: 80. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Eine Schrift mit aufserordentlich reichem Inhalt, der auf engem Raum zusammengedrängt werden mufste. Es ist von grofsem Interesse, hier leicht zugänglich die Fundgeschichte einiger berühmter Fundstücke zu lesen. W. legt besonderes Gewicht auf diejenigen Entdeckungen, welche für die Bibelforschung Wert haben. Die systematischen Grabungen bis 1900 ordnet er nach Ländern (Babylonien, Assyrien) und Nationen, denen die Forscher angehören. Die Arbeiten seit Beginn des 20. Jahrh. treten uns nach Nationen geordnet entgegen. Am Schlufs schätzt W. den hohen Wert ab, den die Entdeckungen im Zweiströmeland für die Bibelwissenschaft besitzen. Damit sich die Schrift zu einem populären Handbüchlein der Ausgrabungen abrunde, gibt Verf. als Anhang auch noch die Felsinschriften und assyriologischen Funde aufserhalb Mesopotamiens bei.

3. *Inschriften* (allg., hebr., arab., aram., assyr.-bab. u. a.).

Corpus *inscriptionum semiticarum* ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars I, *inscriptiones phoenicias continens*, Tom. II, fasc. IV (fol. 417—579 mit Taf. LV bis LXVIII. P., Reipublicae Typogr. *Fr* 50.—).

Lidzbarski, M., *Die phönizischen und aramäischen Inschriften in den Tempeln von Abydos in Ägypten* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 93—116): Gibt sie genau auf Grund eigener Untersuchung wieder. Sie stammen aus dem 5.—3. Jahrh. v. Chr. Dann weist er an, wie man die Neubehandlung für das Handbuch der nordsemitischen Epigraphik verwerten kann.

Lidzbarski, M., *Aus dem Museum in Kairo* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 117—132): Semitische Inschriften, darunter auch die Assuan-Papyri, werden genau erörtert.

Bruston, C., *Additions aux inscriptions in hébreu archaïque* (RThQr XX 175—178): Nachträge zu: Les inscriptions en hébreu archaïque transcrites et expliquées (P. 1909, Fischbacher). B. beschäftigt sich mit der Siloah-Inschrift, 2 kanaanäischen Inschriften aus Lachis und der von Petrie gefundenen Inschrift von Serabit-el-Hadem (Sinai) (zu lesen: שת למלת עת).

Gray, G. B., *The Gezer calendar inscription: a correction* (PEF XLIII 161): S. BZ VIII 89.

König, E., *Die neuesten Schriftfunde in Palästina* (Zeitschr. f. d. ev. Religionsunt. XX 305—313): Schildert die Entdeckung schriftlicher Denkmäler auf dem Boden Palästinas, besonders die Auffindung der Ostraka in dem alten Samaria. K. würdigt die Bedeutung des Fundes nach verschiedenen Richtungen hin.

Lidzbarski, M., *Inschriften aus el-'Ola* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 207—216): Bericht über vier Inschriften, eine minäisch, die übrigen drei altnordarabisch, die jetzt in Konstantinopel sind.

Fischer, L., *Glossen zu den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 76] 371—377): Auch in den Formalitäten für Abfassung der Urkunden stimmen die Papyri mit den Vorschriften des Talmud, nicht mit den babylonischen Urkunden, überein. So in der Stellung des Datums, Anordnung, Jahresbeginn, Unterschrift der Zeugen, Ausschlufs der Frau von der Zeugenschaft usw.

Sayce, A. H., *The Jewish garrison and temple in Elephantine* (Exp 8. S. II 97—116): Orientiert im allgemeinen über Inhalt und Bedeutung der Elephantine-Papyri. Die Datierung des Dt nach der Kritik muſs revidiert werden.

Sachau, E., *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler aus einer jüdischen Militär-Kolonie des 5. Jahrhunderts vor Chr.* (XXX, 290 u. 75 Lichtdrucktaf. Lp., Hinrichs. *M* 90.—): Die bekannten Elephantinepapyri werden neuerdings veröffentlicht mit einigen andern Dokumenten, welche die religiösen Verhältnisse der Kolonie betreffen. So ein Sendschreiben betreffend das Pashafest. Personennamenverzeichnisse wechseln mit Briefen geschichtlichen Inhalts. In der 4. Gruppe: Literarisches, sind besonders bemerkenswert die Bruchstücke des Achikarromans. Merkwürdig ist die aramäische Übersetzung der assyrischen Form von Darius' Inschrift von Behistun. — Eine kleine Ausgabe für Unterrichtszwecke von A. Ungnad (*M* 3.—) ist angekündigt. — Dazu **Sayce, A. H.,** *The Jewish papyri of Elephantinê* (ExpT XXIII 92 f).

Flournoy, P. P., *The long hidden treasures of Elephantinê* (Records of the Past X 170—179): Beschreibt die Elephantine-Papyri mit Auszügen. Illustriert.

Lidzbarski, M., *Palmyrenische Inschriften* (Ephemeris für sem. Epigraphik III 132—157): Aus verschiedenen öffentlichen und privaten Sammlungen im Orient.

Lidzbarski, M., *Verschiedenes aus Syrien* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 184—191): Epigraphisches.

Jaussen, A., et **Savignac, R.,** *Inscription liḥyanite d'el-ʿEla* (Rb N. S. VIII 554—561).

Lidzbarski, M., *Die Stele von Ördek-burnu* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 192—206): Eine nichtsemitische Inschrift mit semitischen Buchstaben in Konstantinopel.

Lidzbarski, M., *Zwischen Ḥomṣ und Ḥamah* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 157—184): Meist griechische Inschriften, dann auch über eine umfangreiche Dolmenanlage.

Gustavs, A., *Abd-ḫiba = Put-i-Ḫepa* (OrLz XIV 341—343): Abd ist babylonische Lesung des Ideogramms für Diener. Da aber Ḫepa eine mitannische Gottheit ist, muſs das Ideogramm mitannisch, also put, und, weil männlicher Name, + i, gelesen werden.

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. *Literatur über mehrere Teile des AT.*

Ball, C. R., *The chosen people and the promised Christ.* A course of instructions on the OT arranged for every sunday in year (X u. 244. Ld., Skeffington. 2 *s* 6 *d*).

The Companion Bible. II (Ld., Frowde. 4 *s*): S. BZ VIII 304.

י״ש, *Explications de passages bibliques et talmudiques* (Jerusalem VIII 3/4 [s. oben S. 63]).

Fiske, A. K., *The great epic of Israel. The web of myth. legend, history, law, oracle, wisdom, and poetry of the ancient Hebrews* (XII u. 376. N. Y., Sturgis. $ 1.50): Ein Überblick über die religiöse Geschichte Israels von modernem Standpunkt aus (nach BW XXXVII 430).

Lanz-Liebenfels, J., *Bibeldokumente.* I. Folge: 1. *Der Affenmensch der Bibel* (16 mit 10 Abb. u. 4 Taf. Groſslichterfelde, Zillmann. *M* 1.—). — 2. *Die Theosophie und die assyrischen „Menschentiere" in ihrem Verhältnis zu den neuesten Resultaten der anthropologischen Forschung* (32 mit 5 Abb. *M* 1.—). — 3. *Die Archäologie und Anthropologie und die assyrischen Menschentiere* (53 mit 1 Taf. *M* 1.—).

Lanz-Liebenfels, J., *Moses als Darwinist, eine Einführung in die anthropologische Religion* (Ostara. Bücherei der Blonden u. Mannesrechtler Nr 46: 16 mit 1 Abb. Rodaun, Schalk. *M* —.35).

Meloni, G., *Alcune riflessioni intorno alle similitudini dei Semiti* (Giorn. della Soc. as. it. XXIII [1910] 233—264): Wird fortgesetzt. U. a. handelt M. auch von den Gleichnissen der hebräischen Propheten.

Mendelsohn, B., *Die Erdbeben- und Fluterzählungen des AT in geologischer Beleuchtung* (Deutsche Rundschau CXLVIII 241—258): Schildert interessant die geologische Geschichte Palästinas und führt die Erzählung von Sodoma und Gomorrha auf ein Erdbeben zurück, dessen Wirkungen mit den biblischen Angaben sich decken. Jdc 5, 2, Ps 114, Is 24, Ps 18, Ez 3, Erscheinung Jahwes an Elias, Ps 77, Ex 19, Ez 27, Ex 14, Gn 7—9 werden in Parallele gestellt zu vielen Berichten über geschichtliche Erdbeben. Hier und da mufs freilich zum Zwecke besserer Vergleichung am Bibeltext und Bibelsinn etwas operiert werden.

Morgan, G. C., *The messages of the Bible: Genesis to Esther* (330. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

Valeton, J. J. P., *Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung. Atl Abhandlungen* (VIII u. 186. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.—): 6 atl Abhandlungen. 1. Der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen. Predigt. 2. Das Königtum in Israel in seinem Verhältnis zur Jahwereligion. 3. Prophet gegen Prophet. 4.—6. Isaias, Jeremias und Deutero-Isaias (nach ThG III 762).

Voelker, K., und **Strack, H. L.**, *Biblisches Lesebuch für evangelische Schulen.* 15. Aufl. Ausg. C, neu bearb. von H. L. Strack: *AT* (Lp., Teubner. Geb. *M* 1.20).

Wildeboer, G., *Nieuw Licht over het oude Testament. Verspreide opstellen* (XI u. 312. Haarlem, Bohn. *F* 2.90).

Williams, T. R., *OT stories in modern light.* A Bible guide for the young (144. Ld., Clarke. 1 *s* 6 *d*).

2. *Das AT und aufserbiblische Überlieferungen* (allg., Ägypten, Babylonien).

Küchler, *Die „altorientalische Weltanschauung“ und ihr Ende* (ThRdsch XIV 6, 237—247): Kugler hat in seinen Werken (s. BZ VIII 318) dieses Ende herbeigeführt durch den Nachweis, dafs die angebliche astralmythologische Grundlage im babylonischen Denken nicht existiert.

Erman, A., *Daniel Völters „Ägypten und die Bibel“* (DLz XXXII 38, 2373—2380): S. BZ VIII 93. Völter kennt die ägyptischen Quellen nicht, benutzt Brugschs Mythologie, „eines der wildesten Bücher, die die Ägyptologie besitzt“ usw. „Und das alles — E. führt eine Reihe von mehr als waghalsigen Deutungen Völters an — findet ein gläubiges Publikum, das die gelehrte Weisheit bewundert und das kein Gefühl für ihre Plattheit hat. Welch eine Philisterwelt ist es doch, in der wir leben!“

Heyes, H. J., *Israel in Ägypten* (Der Aar 1. Jahrg. II 481—497): Gedrängt und erschöpfend stellt H. für weitere Kreise alles das zusammen, was zum Thema gehört von der Patriarchenzeit ab bis zum Auszug des Volkes Israel. Dabei warnt er vor Übertreibungen, die Israels Religion in eine Abhängigkeit von Ägypten bringen möchten. Den Auszug datiert H. in die Zeit des Merenptah.

Die Assyriologie und das AT (Lehre u. Wehre [St Louis] 1911 Sept.).

Bezold, C., *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern.* Vortrag (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1911, 2: 60. Heidelberg, Winter. *M* 2.—): Legt an der Hand der Forschungen Kuglers (s. BZ VIII 318) den Stand der astronomischen Kenntnisse in Babylon dar. Dann wendet er sich mit Energie gegen den

Panbabylonismus, der nur möglich gewesen sei, weil er älter ist als die letzten Entdeckungen auf dem Gebiet der babylonischen Astronomie.

Billauer, A., *Grundzüge des babylonisch-talmudischen Eherechts.* Diss. Heidelberg (III u. 79. B. 1910, Heymann): Beschränkt sich naturgemäfs nicht auf den babylonischen Talmud, sondern geht auch auf das atl Eherecht zurück. Er schildert die eherechtlichen Bestimmungen, u. a. die Leviratsehe, immer mit dem ausgesprochenen Zweck, darzutun, dafs diese Bestimmungen zum Teil schon in der talmudischen Zeit veraltet waren, jedenfalls aber heutzutage nur mehr archäologischen Wert besitzen.

Grimme, U., *Il Codice di Hammurabi e Mosè.* Traduz. di Mozzicarelli (Rom, Agenzia catt.): S. BZ III 104.

Hahn, E., *Zur Rolle Babyloniens für Kultur und Astronomie* (DLz XXXII Nr 42, 2629—2633): Führt die babylonische Astronomie auf die Art der Bodenbewirtschaftung zurück, bei welcher Hackbau und Pflugkultur nacheinander folgten. Wir könnten noch verschiedene Einflüsse der babylonischen Pflugkultur feststellen. H., Dozent an der landwirtschaftlichen Hochschule zu Berlin, ist dem Panbabylonismus nicht abgeneigt, er will ihn anscheinend nur ergänzen.

Meifsner, B., *Bemerkungen zu den Asarhaddoninschriften. 3. Kuribu* (OrLz XIV 476 f): Delitzschs Zeichengruppe ku-ru-[bu] ist durch ein Duplikat endgültig als ku-ru-[u] zu lesen erwiesen. Dagegen kommt in einem neuen Asarhaddontext bei Messerschmidt, Keilschriftl. aus Assur histor. Inhalts I 69 ff das Wort kuribu, das Urbild des biblischen Kerubs, vor. Es bezeichnet eine Gottheit, welche in Parallele zur Laḫmu-Gottheit erwähnt wird. Letztere gehörte zu den Vorfahren der Göttertrias Anu, Enlil und Ea.

Stakemeier, B., O. S. B., *Versuch eines Vergleiches zwischen dem babylonisch-assyrischen und dem hebräischen Kontraktwesen* (ThG III 705—725): Interessant an diesem Artikel ist die ausführliche und klare Zusammenstellung des Vergleichsmaterials auf Grund der reichen Literatur. S. hebt die Ähnlichkeiten, besonders aber auch die Verschiedenheiten hervor, letzteres in bibelapologetischem Interesse, das aber hier nicht gefährdet erscheint.

Jean, F. C., *Lettere di El-Amarna* (Scuola catt. 4. S. XIX 476—488): Orientiert kurz über den Fund und gibt 4 Briefe in Übersetzung.

Knudtzon, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln.* 13. Lief. (Vorderas. Bibl. II 13: S. 1153—1248. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): S. BZ IX 97.

Rothstein, J. W., *Moses und das Gesetz.* I: *Gesetzgebung in Israel und Babel (Moses und Hammurabi)* (BZSF VI 9: 46. Grofslichterfelde, Runge. *M* —.60): Soweit die religiöse Seite und der Gesetzgeber in Frage stehen, betont R. mehr die Unterschiede. Weiterhin schildert Verf. die geschichtliche Entfaltung des israelitischen Gesetzes nach den Ansätzen der kritischen Schule. Der Inhalt beider Gesetzgebungen wird vorgeführt. Verglichen wird nur eine Auswahl von Einzelbestimmungen, vom übrigen wird blofs ein Überblick gegeben. Die Schlufsthesis R.s, die man annehmen kann, geht dahin, dafs eine direkte Abhängigkeit der Bibel von Hammurabi schon wegen der tiefer stehenden Kultur Israels ausgeschlossen ist. Es reiche hin, die beiden Gesetze als 2 Stämme eines gemeinsamen Wurzelstockes zu würdigen.

Schmidt, A., *Udgravningerne i Assyrien og deres Betydning for Israel* (92. Kopenhagen).

Wohlrab, E. H., *Moses und Hammurabi. Religionspädag. Studie* (Zur Pädagogik der Gegenwart, 32. Heft: 36 mit 2 Abb. Dresden-Blasewitz, Bleyl. *M* —.80).

Weidner, E., *Babylonische Messung von Fixsterndistanzen* (OrLz XIV 345—347): Findet ein Zeugnis, dafs man schon um 2000 v. Chr. in Babylonien wissenschaftliche Astronomie getrieben habe.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Chapman, A. T., *An introduction to the Pentateuch* (Cambridge Bible for schools and colleges: 12⁰. 360. Cambridge, Univ. Press. 3 *s* 6 *d*).

Euringer, S., *Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Fund des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34)*, s. BZ IX 230—243 337—349.

Griffiths, G. S., *The problem of Deuteronomy*, being the Bishop Jeune Memorial Fund Prize Essay (1909) on „The historical truth and divine authority of the book of Deuteronomy" (128. Ld., Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 2 *s*): Konservativ (nach Bs LXVIII 537 ff).

Kegel, M., *Wilhelm Vatke und die Graf Wellhausensche Hypothese* (III u. 143. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.—): Vatke ist deshalb für einen Gegner der Graf Wellhausenschen Hypothese von Bedeutung, weil er in seinen Jugendwerken, besonders „Die Religion des AT" 1835, vielfach Ansichten äufserte, die in der modernen Pentateuchkritik fortlebten, dann aber später — vgl. seine „Historisch-kritische Einleitung in das AT" 1886, „Religionsphilosophie" 1888, beide nach seinem Tode herausgegeben — in konservative Bahnen lenkte. Er hat vor allem der Quelle P eine Stelle vor D eingeräumt und war ein Gegner der modernen Zerstückelungstheorie. K. verhehlt sich nicht, dafs auch Vatkes Ansichten keineswegs sicher sind. Aber er ist zufrieden, den Eindruck zu erwecken, dafs es mit den pentateuchkritischen Theorien noch keineswegs so gut bestellt sei, wie ihre Anhänger es haben wollen. Dieses Ziel erreicht K. auch. Aber abgesehen von dieser polemischen Tendenz, ist es von grofsem Interesse, die Gedanken eines Bahnbrechers der Pentateuchkritik wieder nachzuprüfen, zu sehen, wie Vatke in den Bahnen Hegelscher Philosophie wandelt, wie aber daneben literarkritische Gesichtspunkte verwertet werden. Namentlich ist es wertvoll zu sehen, wie einmal ausgesprochene Ansichten fortdauern, ohne dafs sie neu begründet werden. So sehr auch die Arbeit am Pentateuchproblem bis in die neueste Zeit fortgesetzt worden ist, so ruht doch noch die ganze Fragestellung und ein guter Teil der Lösungsversuche auf dem, was die Vergangenheit geleistet hat. K. läfst uns in seinem Schriftchen einen lehrreichen Blick in diese Zeit tun.

Möller, W., *Wider den Bann der Quellenscheidung. Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuch-Problems* (229. Gütersloh 1912, Bertelsmann. *M* 3.—): Im 1. Hauptteil kritisiert M. die Gründe, welche die Quellenscheidung rechtfertigen sollen: Dubletten, Gottesnamenwechsel, Sprachgebrauch, theologische Anschauungen und die Anzeichen zusammenhängender Quellen. Die angenommenen Quellen und ihre zeitliche Fixierung, die Redaktionszusätze gelten ihm als Voraussetzungen. Im 2. Hauptteil führt er die positiven Beweise an, dafs der Pentateuch ein einheitliches Werk sei und aus der Hand des Moses stamme. Ins Einzelne geht M. in der Abrahamsgeschichte (Gn 11, 27—25, 11), die Stück für Stück in ihrer Geschlossenheit gegenüber der Zerstückelungsmethode aufgezeigt wird. Er greift meist die Kritik nicht ohne Erfolg an, wo sie mehr beweisen will, als nach der Natur der Sache bewiesen werden kann. Mit Recht tadelt er den Leichtsinn der Kritiker in der zeitlichen Ansetzung der einzelnen Quellenschriften und kehrt sich gegen den Unfug der Redaktorenglossen. Aber auch M. scheint mir das Kind mit dem Bade auszuschütten. Mit den Auswüchsen darf nicht die Quellenscheidung überhaupt über Bord geworfen werden. Sonst bleiben so und so viele Erscheinungen in der Struktur des Pentateuchs unerklärt. Denn was M. selbst zur Lösung der Schwierigkeiten beibringt, schmeckt doch immer noch sehr nach harmonistischer Exegese. Dafs er Sievers metrische Methode im Dienst der Quellenscheidung ad absurdum führt, wird die Anerkennung der nüchternen Forscher finden.

Oestreicher, T., *Die Stellung des Gesetzes in der israelitischen Religionsgeschichte* (RC XII 89—153): Verwertet die Annäherungen an die Tradition, die sich allenthalben beobachten lassen. Das Bundesbuch ist mosaisch, wie der Vergleich mit dem Ḥammurabikodex lehrt. Das Dt, das eine mehrmalige sprachliche Neubearbeitung erfahren hat, ist ebenfalls mosaisch. Eine literarische Fiktion ist nicht anzunehmen. Staatszentralkult und Privatlokalkult standen nebeneinander; eine straffe Zentralisierung ist nicht durchgeführt. Das Dt ist eine volkstümliche Auslegung des Bundesbuches und regelt den volkstümlichen Höhenkult. Dt 12 f bezieht sich auf die lokalen Kultstätten, nicht auf eine Kultzentrale. Auch der Priesterkodex stellt eine Umarbeitung und Erweiterung des Priesterrituals für den Zentralkult durch Moses dar.

Oestreicher, T., *Die josianische Reform* (RC XII 195—213): Die Reformen des Josias sind nicht alle auf das aufgefundene Gesetzbuch zurückzuführen. Die Kultuszentralisation war insbesondere eine vorübergehende, durch die Zeitlage geforderte Maſsregel. Das gefundene Gesetzbuch ist nicht ausschlieſslich das Dt.

Wiener, H. M., *The „king" of Deuteronomy XVII. 14—20* (Bs LXVIII 491—502): Die LXX übersetzt hier ἄρχων, woraus W. auf eine vom MT verschiedene Vorlage schlieſst. Ezechiel, der ebenfalls den Titel „מלך" vermeide, werde wohl eine der LXX ähnliche Vorlage gekannt haben. W. will damit einen Grund für spätere Abfassung des Pentateuchs beseitigen.

Wiener, H. M., *The higher critical quandary: a correspondance with Drs. Briggs and Driver* (Bs LXVIII 510—531): Veröffentlicht den wissenschaftlichen Meinungsaustausch, den er selbst mit den genannten Gelehrten aus Anlaſs des Artikels von Gordon über Skinners Genesiskommentar (s. BZ IX 99) hatte.

Wilbers, H., *De studie van den Pentateuch. 3. De bewijzen der critiek* (Studiën LXXV [1910] 1—34 204—228 561—589): S. BZ IX 316.

Munro, J. I., *The Samaritan Pentateuch and modern criticism* (134. Ld., Nisbet. 3 *s* 6 *d*): Konservativ. Orr (s. BZ IV 311) leitet das Buch ein.

Vgl. Caspari (S. 80).

2. Auslegung der Genesis.

Morgan, G. C., *The book of Genesis* (The analysed Bible: XII u. 292. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

Perez y Rodriguez, M., *Cuádruple versión del Génesis.* Obra inédita del maestro P. Ciruelo (Madrid 1911).

Stave, E., *Första Mosebok* (Bibelforskaren XXVII [1910] 1—27 89—115 185—216 273—290): Übersetzung und Kommentar. Dieser mir zugängliche Teil einer Artikelreihe beginnt mit Gn 23 und reicht bis Gn 34.

Wight, J. K., *The beginning of things in nature and grace, or a brief commentary on Genesis* (188. Boston, Sherman. $ 1.20).

Mayer, G., *Das erste Buch Mose. Kap. 1—16* (Das AT in rel. Betracht. f. d. mod. Bedürfnis, hrsg. von G. Mayer: 1—80. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.20; Subskr. 1.—).

Sinclair, J., *Bible beginnings. A plain commentary on the first eleven chapters of Genesis* (320. Ld., Mackay. 5 *s*).

Zapletal, V., O. P., *Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen.* 2., verb. Aufl. (VII u. 149. Regensburg, Manz): Die knappe und doch erschöpfende Erklärung von Gn 1, wie sie Z. in 2. Auflage vorlegen kann, hat in weiten Kreisen Anklang gefunden, und sie verdient dies auch. Jede Frage, welche in Betreff des Schöpfungsberichtes erhoben worden ist, erhält hier eine ansprechende Behandlung und eine überzeugende Lösung. Z. ist ein Anhänger der Metrik in der hebräischen Poesie. Er führt die Metrik auch an unserem Stücke durch, aber in durchaus selbständiger

Weise. Es gelingt ihm ohne allzu viel Textänderung. Tristicha und Disticha wechseln nach ihm. Insofern unterscheidet sich die metrische Analyse Z.s von der gewaltsamen, welche Sievers nicht bloſs für Gn 1 durchzuführen bemüht war. Auſser diesem neuen Zusatz ist etwas Wesentliches nicht geändert. Z. bleibt trotz mancher Schwierigkeiten dabei, daſs Anordnung und Einteilung der Schöpfungswerke auf der productio regionum et exercituum beruhe. Jedenfalls ist dieser Erklärungsversuch geistreich und besser als mancher andere. Von Einzelheiten abgesehen, die dem Streite unterstehen, wird man Z. als Hauptverdienst anrechnen, daſs er mit durchschlagenden Argumenten für die natürlichste Erklärung des Schöpfungsberichtes eingetreten ist.

Wenyon, C., *The creation story in the light of to-day* (296. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

Peters, J. P., *The wind of God* (JbL XXX 44—54): Geht zur Deutung von מרחפת Gn 1, 2 richtig von Dt 32, 11 aus, lehnt infolgedessen „brüten" ab, versteht es aber mit Recht als „Bewegung", als „rushing of the wind upon the face of the waters". Zu weit geht er anderseits, wenn er darin einen Überrest des babylonischen Marduk-Tiâmat-Kampfes erblickt.

Schneider, R., *Die sog. Kant-Laplace'sche Weltentstehungs-Theorie und die Schöpfungsgeschichte der Bibel.* Ein Vortrag (III u. 19. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.40).

Gspann, J., *Der Mensch als Abbild des dreieinigen Gottes* (ThQ XCIII 525—535): Ist nur deshalb hier zu nennen, weil G. wirklich Gn 1, 26 auf die Dreipersönlichkeit bezieht. Hauptsächlich sucht er verständlich zu machen, inwiefern des Menschen Natur und Übernatur ein Abbild der Dreieinigkeit sein kann.

Hugueny, O. P., *Adam et le péché original* (Rev. Thomiste 1911 Jan.-Febr. 64—88): U. a. handelt H. auch über „Mythes et tradition primitive"; sonst spekulativ-theologisch (nach RSphth V 435).

Hommel, F., *Zur semitischen Altertumskunde* (in Florilegium de Vogüé [s. oben S. 63]): U. a. erklärt H. die Namen Kain und Abel (nach ThJb XXX 127).

Sayce, A. H., *The archaeology of the book of Genesis* (ExpT XXII 516 bis 519 557—559): S. BZ IX 320. Setzt die Wiederherstellung der assyrischen Vorlage für 4, 19—26; 5 fort. Eine bei S. selten beobachtete Entsagung zeigt er in der Frage, ob das Zahlensystem der Bibel in Gn 5 auf Babylonien zurückführbar sei. Die Namenserklärung soll Noaḥ als Sohn des Adam erweisen. S. erkennt auſser ostsemitischen auch westsemitische Vorlagen für Gn 4—5 an, läſst sie aber immer in babylonischer Schrift und Sprache dem hebräischen Verfasser vorliegen.

Eberharter, A., *Nippur, die Fundstätte eines neuen babylonischen Sintflutfragmentes* (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIV 594—603): Orientiert über die Stätte und die Bedeutung des Fundes auf Grund ausgewählter Literatur.

Halévy, J., *Le nom du matelot du Noé babylonien* (Jas 10. S. XVI 627 f): Ist semitisch, nicht sumerisch, wie die Sumeristen behaupten.

Caspari, W., *Zu Genesis 10* (OrLz XIV 247—249): Zu Goldstein (s. BZ IX 306). Findet es der Mühe wert, G.s philologische Jongleurkunststücke zu widerlegen.

Meinhold, J., *Abraham und die Könige des Ostens (1 Mos. 14)* (Internat. Wochenschr. V 23, 705—722): Vielfach nahm man an, daſs in Gn 14 noch die babylonische Vorlage durchschimmere, und daſs man darin eine wertvolle Nachricht aus der Patriarchenzeit besitze. M. scheidet V. 18—20 als späteren Einsatz aus. Dann schleppt er alle möglichen Zweifel zusammen, die gegen die Geschichtlichkeit einzelner Züge und Namen erhoben werden können. Die Babylonismen sind für ihn nur angeblich solche. Zum Schluſs bestreitet er direkt die Geschichtlichkeit und gibt dem Kapitel den ausschlieſslichen Zweck, die Person des Abraham im Sinne des jüdischen Nationalstolzes zu verherrlichen. Das Sonderbare

ist nur, dafs sich die Erklärer bis auf den heutigen Tag und sogar moderne Forscher durch das wohlgelungene archaistische Kolorit über die wahre Entstehungszeit so gründlich täuschen liefsen. Neue entscheidende Momente zu Gunsten der alten Fiktionshypothese Nöldekes hat M. nicht beigebracht, aber gründlich alles wiederum zusammengestellt, was sich für diese These geltend machen läfst.

Meinhold, J., *1 Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung* (Beih. zur ZatW Nr XXII: III u. 50. Giefsen, Töpelmann. *M* 1.50).

Sayce, A. H., *Ti'dal and Tantalos* (OrLz XIII 489—491): In den Inschriften Ramses' II. kommen Führer der Hittiter mit den Namen Ti'dal und Tadal vor. Winckler fand auf den Täfelchen von Boghazköi den Namen Dudkhalia, König der Umman Manda (letztere in Gn 14 mit גּוֹיִם übertragen). Der Name sei identisch mit Tantalus, dessen Geschichte S. sogar aus Abbildungen ablesen will, welche ihn als mit einer Gottheit essend darstellen.

Luncz, A.-M., *La bénédiction d'Isaac (Genèse XXVII)* (Jerusalem VIII 3/4 [s. oben S. 63]).

Taten *und Schicksale des erhöhten Joseph in Ägypten* (Lehre u. Wehre [St Louis] 1911 Sept.).

Nestle, Eb., *Genesis XLV. 23* (ExpT XXII 526): Verzeichnet die abweichenden Auffassungen der LXX und Vulgata.

Vgl. Toy (S. 62).

3. *Auslegung von Ex-Dt.*

Rothstein, J. W., *Moses und das Gesetz.* II: *Moses, sein Leben und sein Lebenswerk* (BZSF VI 10/11: 71. Großlichterfelde, Runge. *M* —.90): R. bekennt sich zur Literarkritik, ohne deshalb den geschichtlichen Wert verschiedener Überlieferungen aufzugeben. Ja R. hält im wesentlichen die biblische Tradition über Moses für vollgeschichtlich und gesteht auch übernatürlichen Tatsachen des AT die rechte geschichtliche Glaubwürdigkeit zu. Oft kehrt allerdings wieder, dies und jenes könne dahingestellt bleiben, aber die Darstellung gibt doch ein klares, wohltuend nüchtern gehaltenes Bild von Moses und den Ereignissen seiner Zeit. Die daran sich knüpfenden Einzelfragen werden wohl so ziemlich alle berührt sein, und die kurzen, knappen Lösungen, die R. ihnen gibt, werden jeden befriedigen müssen, der dem Radikalismus der kritischen Schule abhold ist.

Driver, S. R., *The book of Exodus.* In the Revised Version with introd. and notes (Cambridge Bible for schools and colleges: 12°. 516. Cambridge, Univ. Press. 3 *s* 6 *d*).

Meyer, F. B., *Exodus I—XX. 17.* A devotional commentary (344. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Juynboll, T. W., *De verschillende bestanddeelen der traditie betreffende Mozes en den uittocht uit Egypte in Exodus I—XI* (Theol. Tijdschr. XLV 4).

Levy, E., *Der Auszug aus Ägypten im Lichte der Wissenschaft* (MGWJ LV 276—286): Der Auszug sei unter Merenptah anzusetzen, 1650 die Einwanderung, 1440 ein erster Auszug, von dem aber der Pentateuch nicht spricht.

Zimmermann, F., *Religionsgeschichtliches zu Ex 8, 15* (19), s. BZ IX 367 f.

Büchler, A., *Zu OLZ 1911 Sp. 220* (OrLz XIV 372f): B. nimmt die Gelegenheit wahr, einiges über den liturgischen Gebrauch von Ex 15 im Judentum mitzuteilen.

Eerdmans, B. E., *Een medicus (Dr G. W. Lingbeek) over de Wet van Mozes* (Theol. Tijdschr. XLIV 285—288).

Nestle, Eb., *The first commandment in Hebrew* (ExpT XXII 565): עֲבָדִים und עֲבָדֵי ist eine 3. Art der Punktation, die zu Unrecht oft ausgelassen wird.

Smith, H. P., *Animal sources of pollution* (JbL XXX 55—60): Zu Lv 11, 29—38. In künstlicher Erklärung bringt S. die Maus mit Totengeistern in Verbindung, schliefst dann weiter, dafs der Gegensatz der Jahwereligion gegen den Totenkult die Unreinerklärung des Tieres verursacht hat, dafs infolgedessen Totenkult Bestandteil der primitiven Religion Israels gewesen sei. Auf solche Weise lassen sich manche einander fernliegende Dinge zu Beweisgängen zusammenstellen.

McNeile, A. H., *The book of Numbers*. In the Revised Version with introd. and notes (Cambridge Bible for schools and colleges: 12⁰. 224. Cambridge, Univ. Press. 2 *s* 6 *d*).

Fischer, G., *Das fünfte Buch Mose erklärt* (Praktische Bibelerklärung [s. BZ IX 322] I 4 a : 134. Konstanz, Hirsch).

Jordan, W. G., *Commentary on the book of Deuteronomy* (The Bible for Home and School: XI u. 263. N. Y., Macmillan. $ —.75).

Day, E., *The humanitarianism of the Deuteronomists* (BW XXXVIII 113—125): Stellt die Aussprüche zusammen, welche für die philanthropische Richtung der Verfasser des Dt zeugen. Er ist zufrieden, dafs nichts gegen die Entstehung nach dem Fall Jerusalems spricht.

Gurney, C. L., *Watering with foot* (ExpT XXIII 94): Erläutert Dt 11, 10 durch einen Vorgang aus Tripolis.

Hirsch, E. G., *Notes on Deut., chap. 33* (AmJsemL XXVII 339—342): Dt 33, 2—5 26—29 ist vom Hauptstück zu trennen. V. 2—5 sind alt, dagegen V. 26—29 spätexilisch. Auch die einzelnen Segenssprüche hält H. für ursprünglich voneinander unabhängig. Eher darf H. auf Beachtung rechnen, wenn er am Schlufs Textverbesserungen vorschlägt.

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jos, Jdc, Ruth, Sm, Rg, Chr, Makk, Est).

Boyer, P. J., *The book of Joshua*. Revised Version for schools and colleges (12⁰. 124. Cambridge, Univ. Press. 1 *s* 6 *d*).

Fischer, G., *Das Buch Josua erklärt* (Praktische Bibelerklärung [s. BZ IX 322] I 4b: 102. Konstanz, Hirsch).

Sloet, D. A. W., *Josue X, 12—14* (De Katholiek 1911 Mai-Juni 432—440).

Wright, G. F., *Geological light on the interpretation of „The tongue" in Joshua 15, 2 5; 18, 19* (JbL XXX 18—28): Die Landzunge, welche diese Stellen im Norden des Toten Meeres angeben, erklärt sich dadurch, dafs früher der Spiegel des Sees tiefer lag.

Urbschat, J., *Das Buch der Richter erklärt*. — **Fabianke, P.**, *Das Buch Ruth erklärt* (Praktische Bibelerklärung [vgl. BZ IX 322] I 5: 116. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Schultz, W., *Nachtrag zu Simsons Rätsel* (OrLz XIV 250—252): S. BZ IX 323. Aus dem „Schwarzen Dekameron" des Leo Frobenius führt S. eine neue Variante zu Simsons Rätsel an.

Wolfenson, L. B., *The character, contents and date of Ruth* (AmJsemL XXVII 285—300): Verlegt das Buch mindestens in eine vordeuteronomische Zeit. 4, 5 10 18—22 hält W. für spätere Zutaten.

Langmesser, A., *Die zwei Bücher Samuelis erklärt* (Praktische Bibelerklärung [s. BZ IX 322] I 6: 156. Konstanz, Hirsch).

Fruhstorfer, K., *Samuels Geburt und Jugend* (Kath 4. F. VIII 107—121): Paraphrase und sachliche Erklärungen zur biblischen Erzählung.

Highfield, H., *The interpretation of 2 Sam. VIII 2* (ExpT XXIII 40): David erschlug diejenigen, welche mehr als eine Linie mafsen.

Highfield, H., *What kind of food was it that Tamar made for Amnon? (2 Sam. XIII. 5—8)* (ExpT XXIII 39): Möchte die englische Wiedergabe: baked cakes ersetzen durch: boiled dumplings (gesottene Klöfse).

Hennessy, T. H., *The first book of the Kings*. New ed. (Smaller Cambridge Bible for schools: 12⁰. 184. Cambridge, Univ. Press. 1 *s*).

Šanda, A., *Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt.* 1. Halbbd: *Das erste Buch der Könige* (Exeg. Handbuch z. AT, hrsg. von J. Nikel, IX. Bd: XLVIII u. 510. Münster i.W., Aschendorff. *M* 8.—): S. leitet ein umfangreiches und wichtiges Unternehmen der katholischen exegetischen Wissenschaft, und zwar erfolgverheifsend ein. Es soll ein exegetisches Handbuch zum AT werden. Š. legt den 1. Halbband eines Kommentars zu Rg vor und führt damit das Gesamtwerk nach seiner ganzen Anlage in die Öffentlichkeit ein. Eine umfangreiche Einleitung beschäftigt sich mit Namen, Text und Übersetzungen, mit Komposition und Literatur der Königsbücher. Da das Sammelwerk nicht nach der Reihenfolge der biblischen Bücher erscheint, liefs es sich nicht vermeiden, dafs wir manche elementare Erörterung, z. B. über die LXX, hier antreffen. Die Pentateuchkritik spielt schon etwas herein, aber doch anscheinend, ohne die Richtung des Gesamtwerkes damit schon festzulegen. Die literarkritische Behandlung, die Rg selbst erfährt, ist eingehend und bestimmt und vermag sachlich zu überzeugen. Freimütig schildert Š. die Tendenz des R, der unser Buch aus den Quellen zusammengefügt hat. Der Hauptteil gliedert sich in Übersetzung nach kritisch gesichtetem Text und je nach Abschlufs eines Kapitels einsetzendem Kommentar. Dem Handbuchcharakter entsprechend ist letzterer in Grofsdruck gegeben. Vielleicht wäre noch das Material, das der Textfeststellung dient, zu sondern und auch örtlich in engere Verbindung mit dem Text zu bringen, den es ja begründen und erklären soll. Dem Handbuchcharakter entspräche auch, die Literatur zu den Einzelfragen erschöpfend anzuführen. Die Aufteilung des Textes nach Kapitel hat entsprechend auch zu einer Literarkritik dieser Abschnitte geführt. Doch greifen auch gröfsere literarkritische Überblicke über mehrere Kapitel hinweg. Was die Sacherklärung betrifft, so steht sie, wie es von dem sprachkundigen Verfasser nicht anders zu erwarten war, auf voller wissenschaftlicher Höhe. In knapper, klarer und bestimmter Fassung wird das lexikographische, archäologische und geographisch-geschichtliche Material dem wissenschaftlichen Studium dargeboten. Es werden an den Leser ziemlich hohe Anforderungen gestellt, dafür aber auch ein um so allseitigeres Verständnis gefördert. Die Ausstattung des Kommentars im Drucke ist nach deutschem und orientalischem Material sehr zu loben. Vielleicht läfst sich aber in andern Bänden für die aufrechte Schrift in dem kursiven Druck der Übersetzung eine etwas abstechendere Form der Kennzeichnung wählen. Dafs dsch durch ǧ in den Transkriptionen ersetzt werde, läfst sich wohl ohne weiteres ermöglichen. Möge dem 1. Halbband bald der 2. mit dem Schlufs dieses wertvollen Hilfsmittels atl Studien folgen! Das Handbuch wird im ganzen ca 30 Bde umfassen, 25 Bde Kommentar und 5 Bde einleitende Werke. Der gröfsere Teil befindet sich bereits in Bearbeitung.

Schlögl, N., O. Cist., *Die Bücher der Könige — Die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt* (Kurzgef. wissenschaftl. Kommentar z. d. hl. Schriften des AT, hrsg. von B. Schäfer. Abt. I, Bd 3, II. Hälfte: XVIII u. 341; IX u. 240 und 35*. Wien, Mayer. *M* 14.—): Beide Kommentare sind unter einem Titelblatt zusammengefügt. Die deutsche Übertragung der Vulgata ist im Unterschied von den früheren Kommentaren des Sammelwerkes weggeblieben. Vulgatavarianten zum MT sind aber am Rande berücksichtigt.

Langdon, S. H., *Pir-idri (Benhadad), king of Syria* (ExpT XXIII 68 f): Möchte gegen Luckenbill (s. BZ IX 308) den IM-id-ri der Inschriften Salmanassars II. als Pir-idri lesen nach einem assyrischen Syllabar und den Benhadad in Bir-adar verwandeln, mifsverstanden für Pir und dann ins hebräische ben umgewandelt. Die einschlägige Inschrift des Berliner Museums Nr 742 wird in Transkription und Übersetzung gegeben.

Swart, J., *De theologie van Kronieken* (104. Groningen).

Kennedy, H. A. A., *1 Kings IV. 31* (ExpT XXIII 95): Vielleicht ist דַּרְדַּע, das Josephus mit Dardanus wiedergibt, auf hellenistischen Einfluſs zurückzuführen.

Herrmann, J., *Leben, Wirken und Wunder des Propheten Elisa* (141. Kassel, Oncken. *M* 1.20).

Hommel, F., *The god Ashima of Hamath* (ExpT XXIII 93): Vgl. 4 Rg 17, 30. Schluſsnun ist im Aramäischen zu א geworden. Also = Ešmun.

Haupt, P., *A Makkabean talisman* (in Florilegium de Vogüé [s. oben S. 63]).

Vgl. Wilke (S. 77).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. *Poesie. Job. Pss.*

Gordon, A. R., *Pioneers in the study of OT poetry.* I. *Lowth* (ExpT XXII 444—448): Beschränkt sich im wesentlichen darauf, die Hauptgedanken von Lowths De sacra poesi Hebraeorum wiederzugeben.

Perles, F., *Wer hat zuerst Strophen in der ATlichen Poesie angenommen?* (OrLz XIV 249 f): Schon vor Köster (1831) hat Saalschütz, „Von der Form der hebräischen Poesie“ (Königsberg 1825), Strophen angenommen.

Laur, E., O. Cist., *Zu den Job-Problemen* (ThG III 441—451): Klärt weitere Kreise gut und bündig über die Fragen auf, welche sich an das Buch Job knüpfen. L. hält mit seinem Urteil nicht zurück. Zustimmung verdient er jedenfalls, wenn er den Zweck des Buches mit einer gewissen Dehnweite umgrenzt. Auch die Zusammensetzung des Buches erörtert er ruhig und nüchtern. Die prosaischen Stücke hält er für die ältere Grundlage. Daſs er die Elihureden als echt verteidigt, darin hat er eine groſse Zahl von konservativen und rationalistischen Vorgängern.

Brehmer, *Das Buch Hiob in der Schule* (Monatsbl. f. d. ev. Rel.-Unterr. III [1910] 222—230): Ein Lehrbeispiel.

Blake, B., *The book of Job and the problem of suffering* (336. Ld., Hodder. 6 *s*).

Ferhat, P., *Der Jobprolog des Julianus von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung* (Ochr N. S. I 26—31): Aus 2 Hss des Mechitaristenklosters in Wien, Bibelhss Nr 55 und 71.

Barton, G. A., *The composition of Job 24—30* (JbL XXX 66—77): Die Lösung des Leidensproblems findet Job nach B. in unmittelbarer göttlicher Erfahrung. Job 24—30 ist durch spätere fromme Hände überarbeitet worden. B. sucht den Text besonders durch Umstellungen zu rekonstruieren.

Szczepański, L., S. J., *Przemówit Jahwe . . . (Job. 38²—40⁵) Przekład z hebrajskiego [Da antwortete Jahwe . . . (Job 38, 2—40, 5). Übersetzung aus dem Hebräischen]* (11. Krakaw, Selbstverlag): Metrische Übersetzung der ersten Rede Jahwes. Unter Ablehnung der oft „gewaltsamen“ Gliederung Hontheims in Vor-, Gegen- und Zwischenstrophen und unter Annahme eines freien anapästischen Metrums findet der Verf. in jedem Vers 2 (38, 41 u. 39, 25 allein 3) Stichen von je 3 Hebungen; die Rede (150 Stichen oder 22 Strophen) zerlegt er neben Prolog (38, 2 3: 4 Stichen = 1 Strophe) und Epilog (40, 4 5: 4 Stichen = 1 Strophe) in 2 Teile (34, 4—38: 70 Stichen und 38, 39—40, 2: 72 Stichen) von je 10 Strophen aus 8 oder 6 Stichen, deren jede im ersten Teil ein Bild aus der leblosen und im zweiten aus der belebten Natur behandelt. Lippl.

Ruelle, *Un passage des Septante dans le Parisinus 2841, en partie palimpseste* (Rev. de Philol. et d'hist. anc. XXXIII [1909, April-Juni] 162): Entziffert einiges zu Job 42, 11 ff Gehörige.

Schlögl, N., O. Cist., *Die Psalmen hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar* (XXVII u. 235. Graz, Styria. *M* 10.—): Eine temperamentvoll geschriebene Einleitung orientiert über die Einleitungsfragen: Psalmenüberschriften, Psalmenunterschriften, סֶלָה (= סָלָה = ruhig, sanft) u. a., Metrik, Strophik und Erhaltung des Textes. Der

eigentliche Kommentar enthält den kritisch hergestellten, metrisch und strophisch gegliederten Text, eine deutsche Übersetzung und Anmerkungen. Die sachlichen Erklärungen beschränken sich meist auf knappe, das Wesentliche hervorhebende einleitende Notizen. Hauptsächlich widmet sich S. der Textfeststellung. Er zieht dazu reiche textkritische Materialien bei, bewegt sich jedoch mit Vorliebe auf dem ihm durch langjährige erfolgreiche Beschäftigung vertrauten Gebiet der hebräischen Metrik. Seine Grundsätze werden wir bald in seiner eigenen „hebräischen Metrik" kennen lernen. Ich halte noch immer und auch trotz der geschickten Handhabung S.s in diesem Psalmenkommentar, die Metrik als textkritisches Hilfsmittel zu verwenden, für verfrüht. Jedoch ist S. weit entfernt davon, der Metrik willkürlich textkritische Hekatomben zu schlachten. Seine Korrekturen des überlieferten Textes halten sich in mäfsigen Grenzen. Der Kommentar S.s wird sich wegen seiner knappen, praktischen Fassung viele Freunde erwerben.

Kohler, K., *Oesterley's „The Psalms in the Jewish church"* (JqR N. S. I 539—545): S. BZ IX 106. Eingehende Rezension.

Benrath, *Behandlung der Pss im Religionsunterricht* (Zeitschr. f. d. ev. Rel.-Unterr. XXII 1).

Flunk, M., *Expositio in Psalmos.* Fasc. I (Innsbruck, Rauch. *M* 2.40): Kollegienhefte zu Ps 1—13 für seine Hörer (nach ThG III 762).

Burkitt, F. B., *Note on Selah* (The Interpreter VIII 98 f): Ist nichts anderes als das griechische ψάλλε. Diese schon früher aufgestellte Erklärung (Cassel, Kennett u. a.) erneuert B. Als Beispiel für das Verschwinden des p führt B. Bartholomaeus, von Ptolemaeus abgeleitet, an.

Stieb, R., *Der Zwischenpsalm, Bemerkungen über die Form der hebräischen Poesie* (ZwTh LIII 317—322): סֶלָה (von סָלַל) = da capo, d. h. das Auge soll sich zum Anfang des beendigten Verses hinaufwenden, damit er noch einmal gesungen werde. S. findet auch einen Hinweis auf den Inhalt darin. Mehrmaliges סֶלָה kennzeichnet die einschlägigen Verse als Gerippe des Psalmgedankens, mitunter ihn verallgemeinernd. Wird nur ein Vers mit סֶלָה bezeichnet, so enthält er das Thema oder Motiv für das übrige. Die Beispiele, die S. bringt, drängen diese umständliche Theorie jedenfalls nicht auf.

Van Gilse, J., *Sela* (TthT IX 377—402): Leicht kann V. G. seine negative These begründen, dafs Sela mit der Musik in keine sichere Verbindung gebracht werden kann. Seine eigene Ansicht ist, dafs סלה ein kritisches Kennzeichen für Überarbeitungen von Pss (s. BZ VIII 330) ist. Er fand, dafs überall, wo סלה steht, eine Interpolation oder Zusammenfügung oder Scheidung von Gedichten sich zeigt. Über diese allgemeine Behauptung geht er nicht hinaus. Vielmehr wirft er sich auf den Nachweis, dafs auch die Etymologie des Wortes diese Deutung unterstütze. Die überlieferte Vokalisation verwirft er ganz und leitet סֻלָּה ab von סָלַל und erklärt: Damm, Grenze, Scheidung (διάψαλμα = δυασμὸς τοῦ ψαλμοῦ). Dafs bei 1/5 der Pss eine Textänderung trotz סלה nicht wahrnehmbar ist, konstatiert der Verf., ohne das nötige Gewicht darauf zu legen. Aber es gibt nach ihm viel mehr veränderte Pss ohne סלה als mit diesem kritischen Zeichen. Diese Veränderungen verlegt er in die Zeit der Kanonisierung der Pss, wo man nachträgliche Änderungen nicht mehr anzudeuten wagte. Wie aus dem Erwähnten ersichtlich ist, findet auch V. G. keinen einwandfreien, sichern Ausgangspunkt für die Lösung der viel behandelten סלה-Frage.

Holmes, F., *The abiding religious value of the Hebrew Psalter* (The Interpreter VIII 56—67): H. hebt einige Gedanken hervor, welche die Pss zu dauernder Wertschätzung gebracht haben.

Lindblom, *Studie öfver det religiösa lifvet i psaltaren* (Bibelforskaren XXVIII 1/2).

Rotherham, J. B., *Studies on the Psalms* (620. Ld., Allenson. 10 s 6 d).

Oesterley, W. O. E., *Life, death and immortality, studies in the Psalms* (204. Ld., Murray. 3 s 6 d).

Matthes, J. C., *De offers en de psalmen* (TthT IX 361—376): Gegen Wiesmann (s. BZ VI 106) will M. die Annahme opferfeindlicher Pss nicht als speziell protestantische Auffassung betrachtet wissen. Er verteidigt seine Erklärung der opferfeindlichen Pss in ZatW (s. BZ I 105 f) gegen Kittel und Van Gilse (s. BZ VIII 330) und begründet sie näher. Die Opfer waren nach dem Untergang des Volkes unmöglich, und Jahwe dringt infolgedessen nicht darauf.

Burckhardt, R., *Mein Psalter. 24 der schönsten Lieder der Bibel.* 3. Aufl. (16°. 30. Karlsruhe 1910, Verl. f. Volksk. *M* —.20).

Zorell, F., S. J., *Sprachliche Randnoten zum AT*, s. BZ IX 225—229.

Haselbacher, R., *Der erste Psalm* (Der alte Glaube XI 43): Erbauliche Paraphrase.

Van Koeverden, W., *Le Psaume VII* (Rb N. S. VIII 562—565): Glaubt eine bessere strophische Gliederung des viel behandelten, zum Teil nicht einheitlich gefafsten Ps bieten zu können. Die Metrik mufs nicht durchweg ebenmäfsig sein.

Niven, W. D., *Psalm XIV. 1* (ExpT XXII 565 f): Der Sinn ist: die Torheit wirkt sich in Atheismus aus, nicht umgekehrt: der Atheismus sei eine Torheit.

Sigwalt, M. C., *מַעֲשַׂי (Ps 44) = ποιήματα = Gedichte*, s. BZ IX 243.

Gunkel, H., *Psalm 73* (Deutsch-Evangelisch II 459—465): Übersetzung und Erläuterung des Inhalts in der Art der „Ausgewählten Psalmen", die in 3. Auflage erscheinen sollen.

Billerbeck, *Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur* (Nathanael XXVI 2): Schlufs. S. BZ IX 107.

Vgl. Peters (S. 62).

2. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Zenner-Wiesmann, *Das Buch der Sprüche, Kap. 9*, s. BZ IX 244—256.

Breuer, R., *Die fünf Megilloth, übers. und erläut.* 4: *Koheleth* (XV u. 142. Frankf. a. M., Hofmann. Geb. *M* 2.50): S. BZ VIII 329.

Stein, S., *Das Buch Koheleth.* Ein Vortrag (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VIII [s. oben S. 76] 291—317): Hofft den Pessimismus des Koh und die Gegensätze dazu als aus einem übergeordneten Gedanken geflossen zu verstehen. S. meint die Lösung in der Annahme geben zu können, Koh lehre vom Standpunkt der Erfahrungstatsachen aus einen Pessimismus des Lebens, der aber durch einen transzendentalen, d. h. übersinnlichen Optimismus dauernd überwunden werde. Vermitteln kann S. Koheleths Gegensätze; die Frage ist nur, ob der Verf. von Koh selbst an eine solche Vermittlung gedacht hat. Das Problem bleibt auch für S. ungelöst.

Zapletal, V., O. Pr., *Das Buch Koheleth.* 2. Aufl. (IV u. 236. Freiburg i. Br., Herder. *M* 4.80): S. BZ III 332 409 ff. Z.s Kommentar ist gründlich und behandelt die einzelnen Probleme in durchaus selbständiger Weise. Die neue Auflage macht mit den neuesten Ansichten darüber bekannt. Im grofsen und ganzen ist die Koh-Forschung seit 1905 nicht vom Fleck gekommen. In der umfangreichen Einleitung (S. 3—88) erörtert Z. das, was zur Einführung in das Buch dient. Der Name besagt nach Z. am ehesten: „einer, der Sprüche sammelt". In ausgedehnter Polemik gegen Siegfried verteidigt er die Einheitlichkeit des Buches, wobei er sogar den Epilog noch einschliefst. Er verzichtet auf einen ausgeglichenen Gedankengang. Die 3 Hauptpunkte Gott, Seele, Vergeltung beherrschten die einzelnen Sprüche, ohne dafs ein Ausgleich versucht würde. Das dürfte wohl der richtige Weg zum Verständnis des

Koh-Rätsels sein. Vielleicht könnte noch besonders betont werden: Aufforderung zum Lebensgenuſs und Mahnung zur Frömmigkeit stehen unvermittelt nebeneinander, ohne daſs ihre gegenseitige Beziehung hervorgekehrt würde. Aber gerade in der unvermittelten Nebeneinanderstellung offenbart sich eine Absicht, die wenigstens vielfach die Anordnung der Koh-Sprüche erklärt. Z. hebt gebührendermaſsen hervor, wie enge Koh sich mit dem Gedankenkreis des übrigen AT berühre. Als Eigentümlichkeit des Kommentars sei hervorgehoben, daſs ein nach Gegenständen wechselndes Metrum im ganzen Buche durchgeführt wird. Die Abschnitte über vermeintliche Einflüsse der griechischen Philosophie, Unsterblichkeitslehre und vermeintliche Irrlehren des Koh sind das Resultat eingehender Spezialuntersuchungen des Verf. Die Abfassung verlegt er in die griechische Zeit. Deshalb ist seine Bezweifelung von jeglichem Gräzismus im Buche auffällig. Koh gehört vor Sir und Sap. Grimmes Hypothese, Joachin sei der Kohelet, findet eine breite Widerlegung. Der Kommentar selbst enthält die kritisch hergestellten hebräischen Texte, wobei die metrischen Erfordernisse häufig mitsprechen dürfen, eine kundige Wort- und Sacherklärung und eine deutsche Übersetzung.

Godbey, A. H., *The Greek influence in Ecclesiastes* (The Monist XXI 2 [1911 Apr.], 174—194).

Epstein, M., *Poesien des AT im deutschen Gewande.* II. Tl: *Das älteste Liebeslied der Welt. Das Hohelied Salomons* (VI u. 22. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* —.80): S. BZ VII 381.

Flensberg, C. J., שיר השירים. *Hoheslied mit Kommentar* מרכבות עמל (72. Wilna 1910, Eppel. *R* —.40).

Oppel, A., *Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik* (Abh. z. Mittl. u. Neueren Gesch., hrsg. von G. v. Below, H. Fink, F. Meinecke, Heft 32: IV u. 65. B., Rothschild. *M* 2.—): Eine wertvolle Untersuchung zur Nachwirkung der Hl-Gedanken. Er schildert das Hohelied und die unio mystica, wie sie im hellenischen und abenländischen Kreis der Frommen sich gestaltet, und im 2. Abschnitt das Hohelied in seinem Fortleben in der deutschen geistlichen Poesie, in der mystischen Minnepoesie des Mittelalters und im Volkslied, in der religiösen Liebeslyrik des 17. Jahrh. bis Novalis. O. sucht auch einen notwendigen Entwicklungsgang der Auffassungen zu geben im Zusammenhang mit der herrschenden Kultur.

Weber, W., *Heimat und Zeitalter des Eschatologischen Buches der Weisheit Salomos* (ZwTh LIII 322—345): Sap 1—5 nennt W. das Eschatologische Buch. Abtrünnige und fromme Juden werden darin einander gegenübergestellt. Daraus erschlieſst W. als Heimat Palästina gegenüber der Diaspora. Die gottlosen Richter des Landes sind weiterhin die Sadduzäer, die unterdrückten Frommen die Pharisäer. Im Zeitalter der Hasmonäer, als die Sadduzäer Herren des Landes waren, entstand das Buch, in der gleichen Zeit, in der die Bilderreden und die Weisheit Henochs verfaſst wurden.

Wiesmann, H., S. J., *Der zweite Teil des Buches der Weisheit.* Aus dem Nachlaſs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt (ZkTh XXXV 449—465 665—673): S. BZ IX 328. Damit schlieſst die Artikelreihe.

Roždestvenskij, A. P., *Das Buch der Weisheit Jesu, des Sohnes Sirach.* Einführung, Übersetzung und Erklärung nach dem hebräischen Text und den alten Übersetzungen [russ.] (XCVIII, 805 u. IV. St Petersburg).

Peters, N., *Zu Eccli 17, 31 II; 20, 22; 30, 25* (ThG III 755 f): 17, 31 II: „und der Mensch ist (nur) ein Gebilde von Fleisch und Blut“. — 20, 22: ἀπὸ ἄφρονος προσώπου = וּמִפְּנֵי כְּסִיל. — 30, 25: שְׁנִית ist als Randlesart zu 31, 1 zu betrachten.

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Colunga, A., O. P., *Sentidos de las profecías* (La Ciencia tomista 1911 Jan.-Febr. 368—376, März-Apr. 29—45).

Diels, H., *Wissenschaft und Prophezeiung* (Internat. Monatschr. IV Nr 1, 1—10): Die Internat. Monatschr. setzt die Internat. Wochenschrift fort. Im übrigen hat der Aufsatz mit dem biblischen Prophetentum nichts zu tun.

Erman, A., *Eine Revolutionszeit im alten Ägypten* (Internat. Monatsschr. I Nr 1, 21—30): Erklärt den berühmten Leidener Papyrus, der früher für ein Denkmal prophetischer Betätigung im Nillande gehalten wurde. Mit Lange und Gardiner (s. BZ VIII 331) sieht E. darin die Klagen eines Ägypters über den damaligen Zustand. Es kommt die Zeit nach dem alten Reiche wahrscheinlich in Frage.

Herrmann, J., *Die soziale Predigt der Propheten.* 4. Taus. (BZSF VI 12: 34. Grofslichterfelde, Runge. *M* —.50): Anspruchslose, für weitere Kreise berechnete und sehr populär gehaltene Zusammenstellung der sozialethischen Gedanken, welche die chronologisch aneinandergereihten Propheten zu Tage gefördert haben. Auch die messianische Prophetie stellte sich in den Dienst sozialethischer Ideale und leitete so über zur Erfüllung im NT.

Kemmerich, M., *Prophezeiungen. Alter Aberglaube oder neue Wahrheit?* (VII u. 435. München, Langen): Will das Vorhandensein einer Kraft des zeitlichen Fernsehens erwiesen haben. Die atl Weissagungen behandelt K. nur kurz. Als Quelle dient ihm Graetz, Geschichte der Juden (1874), und darauf aufmerksam gemacht zu werden, dankt er einem Rabbiner. Man wird ihm anbetrachts dessen Dank wissen, dafs er das atl Gebiet im wesentlichen intakt gelassen hat. Die Besorgnis, dafs er von der Orthodoxie als Paulus begrüfst werden könnte, wehrt er ab mit um so kräftigerem Schimpfen auf „Pfaffen“ u. dgl.

King, J., *The psychology of the prophet* (BW XXXVII 402—410, XXXVIII 8—17): Wahre und falsche, israelitische und aufserisraelitische, alte, neue und neueste Propheten gelten K. gleichviel. Das wird verständlich, wenn wir sehen, dafs K. das Prophetentum wesentlich in der Ekstase gründen läfst. Zuerst führte man blofs Äufserungen in der Ekstase auf eine höhere Macht zurück, später auch — Amos beginnt die Reihe dieser Propheten — eigene, sich daran schliefsende Gedanken. Die Vorhersagungen waren teils Schlufsfolgerungen auf Grund der Gegenwart und Vergangenheit, teils zufällig oder nicht erfüllte Versuche wirklicher Vorhersagungen. K. löst aber nicht blofs die biblische Prophetie in Schein auf, auch sein Gottesbegriff ist dementsprechend verschwommen und unfafslich.

Merx, A., *Das Prophetentum des AT.* Veröffentlicht von O. Herrigel (PrM XV 165—179): Populärwissenschaftliche Vorträge. M. leugnet den supranaturalistischen Begriff von Prophet. Die Propheten haben nicht weissagen wollen, sondern blofs Drohungen ausgesprochen, welche den Zweck der Abschreckung verfolgten und infolgedessen nach dem eigenen Wunsch der Propheten nicht in Erfüllung gehen sollten. Sie hielten sich deshalb im Allgemeinen und Unbestimmten. Erst auf Grund des kanonischen Ansehens der Propheten wurde angenommen, dafs sie bestimmte Weissagungen enthalten. Jesus wollte selbst nicht der Messias der Propheten sein; erst die Evangelisten hätten ihn dazu gemacht. Die Konstruktionen M.s sind nicht neu. Sie scheitern, wenn sie an der Hand der Exegese nachgeprüft werden.

Mowinckel, S. P., *Om nebiisme og profeti* (Norsk theol. Tidsskr. 1909, 185—227).

Touzard, J., *Comment utiliser l'argument prophétique* (62. P., Bloud. *Fr* —.60): S. BZ VII 402.

Valeton, J. J. P., *„Wetenschappelijk en stichtelijk Bederf?“* (Theol. Tijdschr. XLV 173—186): Über die perspektivische Deutung der Prophetien. V. legt gegenüber Eerdmans (s. BZ IX 60) seinen methodischen Standpunkt klar an Os 1—3 (nach ThJb XXX 148).

Vgl. Brown (S. 62).

2. Die grofsen Propheten (Is, Jer, Klgl, Ez, Dn).

Johannes Calvins *Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung.* VI: *Der Prophet Jesaja.* 1. Hälfte (595. Neukirchen, Buchh. d. Erziehungsvereins. *M* 7.15).

Halévy, J., *Recherches bibliques: Le livre d'Isaïe* (Rsém XIX 241—260): S. BZ IX 321. Bis 17, 14.

Betteridge, W. R., *„Obedience and not sacrifice“. An exposition of Isa. 1 : 18—20* (BW XXXVIII 41—49): Die Sätze sind affirmativ und nicht ironisch gemeint. Auch dürfen sie nicht von der Umgebung, namentlich vom Vorausgehenden, losgerissen werden. Danach ist hier eine Vergebung der Sünden auch ohne Opfer verheifsen.

Van Ravesteyn, T. L. W., *Jahve's gericht in Jesaja 1—35* (Theol. Studiën XXIX 5, 339—360).

Halévy, J., *Annexe au procès-verbal III* (Jas 10. S. XVI 630): Der Dämon „lilu“ scheint sich in Is 2, 18 כְּלִ֫יל (st. כָּלִיל) „wie ein ‚lilu‘“ zu finden.

Daiches, S., *Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars (Jes 3, 18—23 und Ištars Höllenfahrt 42 ff)* (OrLz XIV 390 f): Beide stimmen überein. D. will sogar einige nicht recht verständliche Ausdrücke des Hebräischen durch das Babylonische sicher erklären. Bedeutsamer ist, dafs D. daraus auf die Echtheit der Is-Stelle und ihre archäologische Zuverlässigkeit schliefsen kann.

Peters, N., *Zu der Gotteserscheinung in Is. Kap. 6* (ThG III 488): Zuerst erschien Jahwe in der Hülle einer Rauchwolke verborgen. Dann zerflofs die Rauchwolke und erfüllte den Tempel, und jetzt schaute der Prophet die Herrlichkeit Jahwes unmittelbar.

Zapletal, V., *Zur Metrik von Isaias Kap. VI* (In Floril. de Vogüé [s. oben S. 63]).

Klinkenberg, W. F. K., *Zij die gelooven haarten niet* (Geloof en Vrijheid XLIV 119—130): „Wer glaubt, der flieht nicht“ sei Is 28, 16 zu übersetzen (nach ThJb XXX 168).

Tacke, A., *Zu Jes 29, 18* (ZatW XXXI 311—313): Ist zu erklären vom Standpunkt des Lautlesens aus, das nach manchen Stellen im Altertum und im Orient in Übung war.

Brown, S. L., *Introduction to the study of Isaiah 40—66* (The Interpreter VII 396—403): Die Annahme eines Deutero- und Tritojesaja schädige die Bedeutung der Kapitel keineswegs. B. referiert dann noch über die Ebed-Jahwe-Frage.

Döller, J., *Isaias' (47, 13) Anspielung auf die babylonische Astrologie* (ThQ XCIII 325—338): Die Babylonier trachteten nach den Monderscheinungen zu wissen, was kommen werde. So ist die Stelle zu erklären. D. bringt eine Menge von Beispielen, dafs und wie die Babylonier auch Mondastrologie trieben.

Rayroux, E., *Jérémie. L'époque, le livre, l'homme, le prophète* (16⁰. 48. P., Comité nat. des unions chrét. de jeuns gens).

Sartorius, O., *Der Prophet Jeremia erklärt.* — **Fabianke, P.**, *Die Klagelieder erklärt* (Praktische Bibelerklärung [vgl. BZ IX 322] II 15: 176. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Neufs, W., *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte des Mönchtums und des Benediktinerordens 1. u. 2. Heft).

Schlögl, N., *Ez 20, 5—22*, s. BZ IX 257—262.

Margolis, M. L., *Hes 27, 4* (ZatW XXXI 313 f): Zur LXX-Übertragung τω βεελειμ.

Strzygowski, J., *Der algerische Danielkamm* (Ochr N. S. I 83—87): Vorhanden in dem Museum der Kleinfunde aus der Stadt Hipporegius, bei Bône in Algier gefunden.

Vgl. Bewer (S. 62).

3. *Die kleinen Propheten* (allg., Os, Jon, Mich, Mal).

Duhm, B., *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten* (ZatW XXXI 161 bis 204): Schlufs. S. BZ IX 331. Zach wird in drei Teile zerrissen und an verschiedenen Stellen eingereiht. Joel und Hab folgen erst nach Mal, Jon bildet den Schlufs. — Auch sep. (IV u. 116. Giefsen, Töpelmann. *M* 3.—).

Stave, E., *De tolf mindre profeterna* (Bibelforskaren XXVII [1910] 56—76 129—146 341—363): Einleitung, Übersetzung und Erklärung zu den Kleinen Propheten. Oseas kommt in diesen Artikeln zum Abschlufs.

Lütkemann, L., *De prophetarum minorum locis ab Origene laudatis.* Diss. Greifswald (IV u. 92 S.): Stellt die Materialien in Tabellenform zusammen und sortiert sie dann nach den Zeugengruppen, mit denen die Zitate des Origenes übereinstimmen.

Bewer, J. A., *Some ancient variants in Hosea with scribe's or corrector's mark* (JbL XXX 61—65): כאשר־ראיתי in 9, 13, וביד הנביאים אדמה in 12, 11, סב עמדי in 10, 9 sind Korrektornoten.

Thoma, A., *Entstehung des Büchleins Jona* (StKr 1911, 479—502): Von Mythologie findet T. im Büchlein keine Spur. Darin wird er recht behalten gegenüber den modernen Panmythisten. Ein Prophet soll und kann sich dem göttlichen Auftrag nicht entziehen, Gottes Reue und Gültigkeit des Prophetenwortes sind vereinbar, das ist nach Th. Tendenz der beiden Jonaserzählungen, die aus verschiedener Zeit stammen und die durch einen Psalm ohne Beziehung zum Ganzen getrennt sind. 600—200 mag das Büchlein entstanden sein.

The Jonah *story and kindred legends* (The Open Court XXV 5 [1911 Mai]).

Kampmeier, A., *Jonah and Niniveh* (The Open Court XXV 6 [1911 Juni]).

Sedlaček, J., *Geographische Namen des Buches Jona* (in Florilegium de Vogüé [s. oben S. 63]).

Donat, H., *Mich 2, 6—9*, s. BZ IX 350—366.

Lönnbeck, W. B., *Profeten Sakarjas bok* (Facklan X Nr 4, 6 u. 7).

The date *of Malachi.* By „Lumen" (Glasgow, Fraser. 6 *d*).

Vgl. Valeton (S. 95).

ζ) Die Apokryphen (u. a. „Oden Salomos").

Martin, F., *Le livre des Jubilés. But et procédés de l'auteur. — Ses doctrines* (Rb N. S. VIII 321—344 502—533): Bereitet eine Ausgabe des Buches in seinem Sammelwerke (s. BZ IX 332 „Psaumes") vor und veröffentlicht hier einige einleitende Kapitel. Zunächst bestimmt M. das Ziel des Autors und die Art und Weise, wie er die Überlieferung, hauptsächlich die Gn, sich zurechtlegt. Im 2. Artikel (Schlufs) erörtert er gründlich mit allen Belegstellen die Lehre des Buches über jüdische Zeremonien, Gott, Schöpfung und Offenbarung, Engel und Dämonen, Mensch und Sünde, Gericht und Vergeltung, messianisches Königtum und Messias.

Eimer, M., *Das apokryphe Buch Henoch und Byrons Mysterien* (Englische Stud. XLIV 18—36): Schon Byrons Kain zeigt Anklänge an Laurences Übertragung des Buches Henoch.

Junker, H., *Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts.* 2 Tle (B. 1908 u. 1910, Curtius. *M* 27.50): Nach OrLz XIV 310[1] scheint der Legende II 63 eine apokryphe Version der Eliasgeschichte zu Grunde zu liegen.

Aytoun, R. A., The mysteries of baptism by Moses bar Kepha compared with the Odes of Solomon (Exp 8. S. II 338—358): Der Vergleich spricht zu Gunsten von Bernards Thesis (s. BZ IX 333), dafs die Oden gefüllt seien mit Anspielungen an die Taufe. A. vermehrt noch die Anspielungen, die Bernard entdeckt hatte. Er gibt dann den Text in englischer Übersetzung wieder.

Bacon, B. W., The Odes of Solomon: Christian elements (Exp 8. S. II 243—256): Den Grundstock stellt B. zusammen mit der hellenistisch-jüdischen Literatur. Die bestimmt erkennbaren christlichen Elemente fallen mit Textkorruptionen zusammen.

Barth, J., Zur Textkritik der syrischen Oden Salomos (Rsém XIX 261 bis 265): Verbesserungen und Berichtigungen zu den Übersetzungen von Harris und Fleming.

Buhl, F., Salomos Odes (Theol. Tidsskrift 3. Jahrg. [1911] II 2).

De Zwaan, J., Ignatius and the Odist (AmJTh XV 617—625): Vergleicht nicht so sehr die ignatianischen Briefe und die salomonischen Oden, als vielmehr Ignatius selbst und den Verfasser der Oden. Literarische Abhängigkeit ist ausgeschlossen, aber ideelle Verwandtschaft ist vorhanden. Nach De Z. gehört der Verfasser der Oden in die Klasse der urchristlichen Propheten.

Frankenberg, W., *Das Verständnis der Oden Salomos* (Beiheft zur ZatW Nr XXI: V u. 103. Giefsen, Töpelmann. *M* 5.—): Ein neuer, wiederum eigenartiger Versuch, dem Ursprung des rätselhaften Werkes auf die Spur zu kommen. Mit einer Art von Intuition erkennt F. den christlichen Charakter der Sammlung. Was man als jüdisches Gut betrachten wollte, sei mifsverstanden worden. Die hohe Einschätzung der Oden durch Harnack beruhe auf einer grofsen Illusion. F. rückt sie weit ab von der urchristlichen Zeit und bringt sie in engste Verbindung mit dem Gedankenkreis der alexandrinischen Schule. „Man lese den Kommentar des Origenes zu den Pss und nehme sich dann den Ps 71 und studiere ihn mit dem mystischen Schlüssel, so erhält man dieselben Gedanken und Bilder. Auch die Form dieser Gedanken ist nicht original, sie ist ganz und gar der der atl Pss nachgebildet" (S. 2). Der ästhetische Wert sei gering. Es sei Geröll, aus dem man sich die Form der ursprünglichen Berggipfel nicht rekonstruieren kann. Nach dieser Grundauffassung nun stellt F. die griechische Form der Oden wieder her (S. 6—36), gibt dann die Stellen an, bei welchen er an der Vorlage etwas geändert hat, teils auf Grund anderer Zeugen, vielfach aber, um einen passablen Sinn zu gewinnen (S. 34—45). Im Hauptteil seiner Schrift (S. 45—103) unternimmt F. den Einzelnachweis, wo die Odengedanken sich finden. Die Gesamterklärung und Einzeldeutung der Oden wird dadurch nicht unwesentlich beeinflufst.

Grefsmann, H., Die Oden Salomos (Die christl. Welt XXV Nr 27—30, 633—635 650—652 674—677 703—705): Gibt Proben und hebt den gnostischen Charakter hervor.

Grefsmann, H., Die Oden Salomos (Internat. Wochenschr. V Nr 29 f, 897—908 949—958): Orientiert weitere Kreise und gibt reiche Belege. Nach G. stehen die Lieder dem Urchristentum nahe und stammen aus dem Anfang der gnostischen Bewegung.

Grimme, H., *Die Oden Salomos. Syrisch-hebräisch-deutsch. Ein kritischer Versuch* (VI u. 149. Heidelberg, Winter. *M* 7.—): Beansprucht nur das Zugeständnis, so könnte das hebräische Original ausgesehen haben. G. stellt auch Verse und Strophen her. Die deutsche Übersetzung fufst auf dem hebräischen Text. Er gibt auch sachliche Anmerkungen, die sich vorwiegend mit den christlichen Interpolationen beschäftigen.

Harris, J. R., *The thirty-eight Ode of Solomon* (Exp 8. S. II 28—37): Erklärt die Ode und stellt ihren aramäischen Ursprung fest.

Harris, J. R., *Two flood-hymns of the early church* (Exp 8. S. II 405 bis 417): Verfolgt die Erklärung der 38. salomonischen Ode als noachischen Hymnus weiter. Auch die 24. salomonische Ode gewinne einen Sinn, wenn sie noachisch gedeutet wird.

Hoenicke, G., *Die neu entdeckten Oden Salomos in der bisherigen kritischen Beurteilung* (Stst IX 297—309): Sie stammen von einem stark synkretistisch beeinflufsten Heidenchristen.

Kleinert, P., *Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Oden Salomos* (StKr 1911, 569—611): Sucht die Entstehung des Grundstockes in mandäischen Kreisen.

Knietschke, *Die neuentdeckten Oden Salomos* (Ev. Kz LXXXV 21, 324 bis 327): Populäre Orientierung.

Labourt, J., et **Batiffol, P.,** *Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction française et introduction historique* (VIII u. 124. P., Lecoffre): Die gründlichen und selbständigen Artikel aus der Rb (s. BZ IX 111 333) sind nun auch in einer Separatausgabe zugänglich. Entsprechend der Abfassungszeit und dem christlich-doketischen Charakter der Oden nimmt B. eine griechische Ursprache an. Salomos Namen trügen dann die Oden nicht pseudepigraphisch, sondern die Benennung verfolge allegorisch-symbolische Zwecke. Das Werk kann gut als Einführung in die bedeutsame Odensammlung dienen und die Lösung der noch recht verschieden beantworteten Fragen fördern.

Lindblom, J., *Senjudiskt fromhetslif en ligt Salomos Psaltare.* Ak. afhandling (IX, 23 u. 206. Upsala 1909).

Plovij, D., *De „Oranten" houding in de oden van Salomo* (Theol. Tijdschr. 1911, 5, 449—462).

Schoen, H., *Un psautier judéo-chrétien du premier siècle* (Mercure de France LXXXIX 774—786): Würdigt die Oden Salomos vom dichterischen Standpunkt aus.

Sprengling, M., *Bardesanes and the Odes of Solomon* (AmJTh XV 459 bis 461): Macht auf eine Parallele zwischen der 6. Ode und Bardesanes aufmerksam, läfst aber letzteren abhängig sein.

Worrel, W. H., *The Odes of Solomon and the Pistis Sophia* (JthSt XIII 29—46): Stellt in Übersetzung die Oden 5, 6 22, 25 nach den beiden Texten zusammen und würdigt ihr textkritisches Verhältnis.

Sigwalt, C., *Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse,* s. BZ IX 397 f.

Dib, P., *Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. VI 128—154): S. BZ IX 335. Arabischer Text mit französischer Übersetzung.

München, Oktober 1911. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Pontificium Institutum biblicum. Auf Grund einer Informationsreise des Rektors gründet das Institut eine Niederlassung in Beirut, von wo aus Verbindungen mit verschiedenen Städten des Orients unterhalten werden sollen (nach Köln. Volksz. 1911 Nr 844). — Mit Beginn des Studienjahres 1911/12 (3. Nov.) hat das Bibelinstitut sein neues Heim an der Piazza Pilotta neben der Kirche der zwölf Apostel bezogen. — Als neuer Lehrer (vgl. BZ VIII 112, IX 64 [unter Acta]) wirkt P. A. Pirngruber S. J. (ntl Zeitgeschichte, Paläographie, biblisches Griechisch) an Stelle des P. Virani (nach Köln. Volksz. 1911 Nr 934).

Der **4. Internationale Kongrefs für Religionsgeschichte** wird vom 9.—13. September 1912 in Leiden tagen. Die 4. und 10. Sektion befafst sich mit Semiten und Christentum. Anmeldungen an Prof. B. D. Eerdmans, 71, Plantsoen. Mitgliedbeitrag *M* 20.—

Teyler's Theologisch Tijdschrift stellt ihr Erscheinen ein. Redaktion und Mitarbeiter gehen gröfstenteils auf die neue Revue Nieuw Theologisch Tijdschrift vom 1. Januar 1912 ab über.

Ausgrabungen. Eine neue britische Expedition ist abgereist, um die abgebrochenen Ausgrabungen auf dem Tempelberg fortzusetzen. Unter Leitung Parkers will sie die Begräbnisstätten Davids und Salomos auffinden (nach Köln. Volksz. 1911 Nr 814).

Vorträge. Prof. C. R. Gregory von Leipzig unternahm im Herbst d. J. eine wissenschaftliche Vortragsreise in Amerika, wobei er die hervorragendsten Institute des Landes besuchte.

Personalien: † P. Joseph Knabenbauer S. J., in Valkenburg, Mitarbeiter am Cursus Scripturae Sacrae; R. Duval, bis 1907 Professor des Aramäischen am Collège de France; J. D. C. Lieblein, Prof. f. Ägyptologie an der Universität Christiania; J. Wordsworth, angl. Bischof von Salisbury, ehedem Prof. d. Hl. Schrift. — Ph. Berger, Prof. d. hebräischen und syrischen Literatur und Sprache am Collège de France, ist vom Lehramt zurückgetreten. Sein Lehrstuhl wurde in einen solchen für Sprachen, Geschichte und Archäologie Zentralasiens verwandelt (nach OrLz XIV 331). — G. Wohlenberg, Pastor in Altona, ist als Prof. f. einl. Wiss. und für ntl Exegese an die Universität Erlangen berufen worden. — Privatdozent Dr. A. Rücker in Breslau geht als Stipendiat der Görresgesellschaft an deren Institut nach Jerusalem.

Die Inschrift des Königs Kalumu.

Von Prof. J. Hehn in Würzburg.

Über die im Jahre 1902 vom Orient-Comité zu Berlin in Sendschirli veranstalteten Ausgrabungen berichtet das kürzlich erschienene Heft XIV der „Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der königl. Museen zu Berlin. Ausgrabungen von Sendschirli IV“[1]. Der Herausgeber, F. v. Luschan, eröffnet das Heft mit einem Rückblick auf die fünfte Ausgrabungskampagne i. J. 1902; darauf bespricht G. Jacoby die freigelegten architektonischen Werke, woran sich der für den Alttestamentler und Orientalisten interessanteste Teil, „Bildwerke und Inschriften“, gleichfalls von v. Luschan, anschliefst. Das neugefundene Material wird hineingestellt in den grofsen Zusammenhang der nordsyrischen und altorientalischen Kunst, deshalb werden auch manche bereits bekannte Denkmäler nochmals reproduziert. Kunst- und religionsgeschichtlich sehr wichtig ist eine grofse, in ihrer ganzen Ausführung stark an die bekannte Statue des Gottes Hadad erinnernde Bildsäule, die auf einem Sockel ruht, der von zwei Löwen und einem sie an den Mähnen haltenden bärtigen Manne gebildet wird. Bisher kannte man nur verschiedene kleinere Reliefdarstellungen auf Tieren stehender Götter, hier sehen wir zum erstenmal eine in diese Reihe gehörende freistehende Statue.

Gespannt war die semitistische Welt auf die Inschrift des Königs Kalumu, von deren Existenz man aus gelegentlichen Erwähnungen wufste, ohne Näheres über sie zu erfahren. Die Vokalisation des Namens כלמו ist unbekannt. v. Luschan vokalisiert nach dem in altbabylonischen Kontrakten mehrfach

[1] Berlin 1911, Druck und Verlag von Georg Reimer.

vorkommenden Personennamen *Ka-lu-mu-um* Kalumu, eine Aussprache, die ich einstweilen ebenfalls beibehalte[1].

Die in Relief ausgeführte Inschrift befand sich auf dem südöstlichen Laibungsorthostaten des nordwestlichen Teils des Palastes[2]. Durch die Feuersglut war dieser Orthostat beim Brande des Palastes in viele grofse und kleine Stücke zertrümmert worden; besonders war auch das feine Relief der Inschrift durch die Hitze vielfach abgesprungen[3]. In diesem Zustande kam sie nach Berlin. Die zahllosen Fragmente wieder zu einem lesbaren Ganzen zusammenzufügen, erforderte nicht blofs jahrelange geduldige Arbeit, sondern stellte auch an die Geschicklichkeit des mit der Zusammenfügung Betrauten die gröfsten Anforderungen. Diese Aufgabe hat Herr Seils in dankenswertester Weise gelöst. v. Luschan verzichtet auf eine photographische Wiedergabe der Stele und teilt eine von G. Kilz unter steter Kontrolle des verstorbenen L. Messerschmidt gefertigte schematische Zeichnung mit (S. 375), nach der wir (S. 117) ein Faksimile beifügen.

Während die bisher in Sendschirli gefundenen Inschriften aramäisch sind, ist die Kalumus in kanaanäischer Sprache abgefafst. Es macht einen seltsamen Eindruck, auf einmal eine aus dem 9. Jahrh. v. Chr. stammende Inschrift in Nordsyrien anzutreffen in einer Sprache, die dem Hebräischen nächstverwandt ist. Winckler hatte bereits zur Inschrift Barrekubs bemerkt[4], dafs wir in den (um hundert Jahre späteren) Inschriften von Sendschirli „die ersten Versuche, aramäisch zu schreiben, haben, während man vorher kanaanäisch oder assyrisch wie zur Tell-Amarna-Zeit schrieb".

Kalumu wird schon auf der Bauinschrift Barrekubs Z. 17f als Erbauer eines Palastes genannt; jedoch hatte man bisher

---

[1] Lidzbarski (DLz 1912, Sp. 94) hält den Namen wegen der Endung *mu* für „kleinasiatisch"; allein da die in Z. 1—4 der Inschrift genannten Verwandten Kalumus alle offenbar semitische Namen haben, so wird dieser Name wohl auch semitisch sein.

[2] Das Nähere ersieht man aus den Plänen Taf. IL u. LII.

[3] Vgl. v. Luschan a. a. O. 374.

[4] Mitt. d. Vorderas. Ges. 1896, 4, S. 25.

nicht gewuſst, daſs die vier Buchstaben einen Eigennamen darstellten. Sein Vater *Ḫajā* ist ebenfalls nicht ganz unbekannt. Auf dem Monolith Salmanassar II. (860—824) Col. I 42 f 53 wird ein *Ḫa-a-ni* ^mât^ *Sa-am-'-la-ai* und *Ḫa-a-a-nu* ^mât^ *Sa-ma-'-la-a-a* als Mitglied einer Koalition gegen Assyrien genannt. Col. II. 24 desselben Textes wird der Tribut des *Ḫa-ịa-a-nu apil Gab-ba-ri ša šēp šad Ḫa-ma-ni* angegeben. Es kann nicht zweifelhaft sein, daſs dieser Ḫajānu aus dem Lande Sam'al, „der Sohn des Gabbaru, der am Fuſse des Amanusgebirges" wohnt, mit unserem Ḫajā, dem Sohne des גבר, identisch ist. Für den Abfall des *n* am Schlusse finden sich auch sonst Analogien. Allerdings steht in der Kalumu-Inschrift die Regierung des במה zwischen Gabbar und Ḫajā, allein trotzdem konnte dieser der Sohn Gabbars sein, und wenn Gabbar sein Groſsvater war, wenigstens so genannt werden. Ein genauer Zeitpunkt läſst sich für die Abfassung der Inschrift nicht ausmachen. Da Kalumus Vater Ḫajā, der 859 im Kampfe mit Salmanassar erscheint, bereits tot und Kalumu selbst schon längere Zeit regiert hat, so gehört sie zweifellos in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts.

Der bärtige Mann in langem Mantel, der gegen die Inschrift gewendet in der gesenkten Linken eine Blume hält, während der Zeigefinger der erhobenen Rechten auf die am Kopfe der Inschrift angebrachten Symbole deutet, ist Kalumu selbst. Genau in derselben Kleidung und Haltung, nur von einem Eunuchen mit Wedel begleitet, ist er auf einer Stele aus dem südlichen Hallenbau dargestellt (Taf. LXVI bei Luschan).

Die Bilder oben links sind Göttersymbole, wie wir sie bei den Assyrern und Babyloniern und auf den in Nordsyrien gefundenen Denkmälern häufig treffen. Sie deuten an, daſs sich der König unter den Schutz der so vergegenwärtigten Gottheiten stellt. Das erste Symbol links ist eine Hörnermütze, die gewöhnliche Kopfbedeckung der Götter, die wohl auch hier nicht auf eine bestimmte Gottheit hinweisen soll. Dann folgt ein Zeichen, das v. Luschan ein „schleifenähnliches Gebilde", Littmann ein „jochähnliches Zeichen" nennt. Dasselbe Zeichen hat sich unter den assyrisch-babylonischen

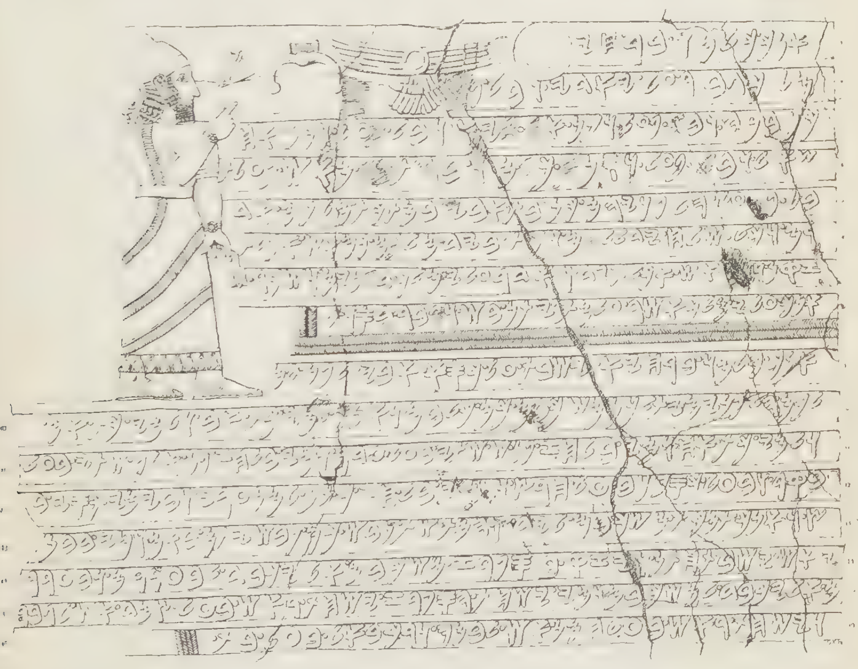
Göttersymbolen noch nicht gefunden, kehrt aber wieder auf der Stele von Ördek-burnu und auf der Stele des Barrekub. Ich halte das Zeichen für einen Pferdezaum. An den beiden Enden des Halbrings sieht man die Ösen, an welchen die Zügel zu befestigen sind. Über dem Halbring sind zwei größere Ringe durch verschiedene kleinere verbunden. Durch diese Öse wurde ein Zügel gesteckt, um den Zaum am Kopfe des Pferdes zu befestigen[1]. Ein Pferdezaum als Göttersymbol ist durchaus nicht überraschend. Wird doch auf unserer Inschrift Z. 15 der בעל צמד genannt, was nichts anderes als „Wagen- oder Gespannbaʿal" bedeuten kann. Ebenso ist der auf unserer Inschrift Z. 16 genannte רכבאל, den wir schon aus der Hadad- und Panammuinschrift kennen, offenbar als Reit- oder Fahrgott zu deuten. Auf diese beiden wird sich das Symbol beziehen. Bekanntlich ist es der Sonnengott, der mit Roſs und Wagen über den Himmel dahinfährt; daher liegt die Vermutung nahe, daſs auch diese beiden Götter ursprünglich solaren Charakter haben. Auf dem Felsenrelief von Maltaja, das sieben assyrische Hauptgötter auf verschiedenen Tieren stehend darstellt, steht der Sonnengott auf einem angeschirrten Rosse. Wenn man gegen diese Deutung einwendet, daſs ja das Sonnensymbol hier noch besonders angebracht sei, so ist zu erwidern, daſs auch der Z. 16 genannte Baʿal Ḫammān und eine ganze Reihe assyrisch-babylonischer Gottheiten ursprünglich Sonnengottheiten sind. Die geflügelte Scheibe rechts vom Pferdezaum ist in zahlreichen Varianten im ganzen Orient verbreitet: es ist das Symbol des Sonnengottes. Der Gott שמש wird auch sonst auf verschiedenen nordsyrischen Inschriften erwähnt. Darauf folgt der Neumond mit dem Schwarzmond, das Symbol des im ganzen Orient, besonders aber in Harran verehrten Mondgottes.

Die Teilung der Inschrift genau in der Mitte ist bloſs äuſserlich; es handelt sich nicht um zwei, sondern nur um eine Inschrift. Von sehr groſsem Werte für das Verständnis

[1] Man vergl. dazu die Löwenjagd von Sendschirli, wo man die Befestigung der Zügel und des Zaumes sehen kann.

des Textes sind die die einzelnen Wörter trennenden Punkte, jedoch fehlen sie an einigen Stellen, zuweilen wohl wegen der engen Zusammengehörigkeit der Wörter, z. B. Z. 5 בת אבי „mein Vaterhaus“ oder Z. 14 אל יכבד „er soll nicht achten“. Daſs aber hierin keine Konsequenz herrscht, ergibt sich daraus, daſs in der ersten Zeile בר חי durch einen Punkt getrennt ist, dagegen in Z. 9 dieselben zwei Wörter nicht.

Wir lassen nun Text und Übersetzung der Inschrift folgen und fügen daran einige erläuternde Bemerkungen. Was in eckigen Klammern steht, ist ergänzt. Über die mehr oder minder groſse Sicherheit der Ergänzungen sind die Bemerkungen zu der betreffenden Zeile zu vergleichen[1]. Wo nichts bemerkt ist, ist die Ergänzung sicher.



Kalumu-Inschrift aus Sendschirli. Berlin, Kgl. Museen.
(Nach „Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen“, Heft XIV, S. 375.)

[1] Die Inschrift wurde, trotzdem sie erst kurze Zeit bekannt ist, bereits mehrfach übersetzt und erklärt. So von F. E. Peiser in der Orientalistischen Literaturzeitung XIV (Dez. 1911), 540 ff; E. Littmann

1 אנכ · כלמו · בר · חי[א]
2 מלכ · גבר · על · יאדי · ובל · פ[על ·]
3 כנ בנה · וב[ל] · פעל · וכנ · א[ב] · חיא · ובל · [פ]על · וכנ · אח
4 שאל · ובל · פעל · ואנ[כ] · כ[ל]מו · בר · ת[מת] · מאש · פעלת
5 בל · פעל · הלפויהמ · כנ · בת אבי · במתכת · מלכמ · אד
6 רמ · וכל · שלח · ידלל [ע]מ · וכת · ביד · מל[כ]מ · כמאש · אכלת
7 זקנ · ו[כמ]אש · אכלת · יד · ואדר עלי [·] מלכ · ד[נ]נימ · ושכר ·
8 אנכ · עלי · מלכ אשר · עלמת · יתנ · בש · וגבר · בסות ·

9 אנכ · כלמו · בר חיא · ישבת · על · כסא · אבי · לפנ · המ
10 לכמ · הלפנימ · יתלונ [·] משכבמ · כמ · כלבמ · ואנכ · למי · כת · אב · ולמי · כת · אמ ·
11 ולמי · כת · אח · ומי · בל חז · פנ · ש · שתי · בעל · עדר · ומי · בל חז · פנ · אלפ · שתי · בעל
12 בקר · ובעל · כספ · ובעל · חרצ · ומי · בל · חז · כתנ · למנערי · ובימי · כסי · ב
13 צ · ואנכ · תמכת · משכבמ · ליד · והמת · שת · נבש · כמ · נבש יתמ . באמ · ומי · בבנ
14 י אש · ישב · תחתנ · ויזק · בספרז · משכבמ · אל יכבד · לבעררמ · ובערר
15 מ · אל יכבד · למשכבמ · ומי · ישחת · הספרז · ישחת · ראש · בעל · צמד · אש · לגבר ·
16 וישחת · ראש · בעלחמנ · אש · לבמה · ורכבאל · בעל · בת ·

Übersetzung.

1. Ich bin Kalumu, der Sohn des Chajā.

2. Es herrschte Gabbar über Ja'di und voll[brachte] das nicht,

---

in den Sitzungsberichten der k. preufs. Ak. d. Wiss. XLV 976 ff. Die Deutungen weichen allerdings sehr voneinander ab. Eine das Verständnis in wesentlichen Punkten fördernde und den Gedankengang treffende Übersetzung und Erklärung bietet M. Lidzbarski in der Besprechung der Littmannschen Arbeit DLz 1912, Sp. 92 ff. Ergänzungen zu Littmann bietet auch C. Brockelmann, Sitzungsb. d. k. preufs. Ak. d. Wiss. LIII 1142—1146. Die von G. Hoffmann ebenfalls gelegentlich der Besprechung von Littmanns Arbeit in der ThLz XXXVII (1912), Sp. 5—8 gebotene Übersetzung und Erklärung hat trotz der grofsen Gelehrsamkeit und des Scharfsinns H.s den Gedankengang der Inschrift nicht getroffen. — Vgl. auch die Notiz von F. Praetorius ZdmG LXV 861.

3. es war BMH und vollbrachte das ni[cht], und es war mein Va[ter] Chajā und [vol]lbrachte das nicht, und es war mein Bruder

4. Ša'īl und vollbrachte das nicht. Aber ich Kalumu, der Voll[kommene][1], was ich vollbracht habe,

5. haben deren Vorfahren nicht vollbracht. Es war das Haus meines Vaters bedrängt (in Bedrängnis) von mächtigen Königen,

6. und jeder schickte, um das [Vo]lk auszubeuten. Auch ich war in der Hand der Köni[g]e, so dafs ich afs

7. meinen Bart und so dafs ich afs meine Hand. Und es war mächtig über mich der König der D[anu]näer, aber ich erkaufte

8. wider ihn den König von Assur. Eine Jungfrau gab man für ein Schaf und einen Mann für ein Gewand.

9. Ich Kalumu, der Sohn des Chajā, setzte mich auf den Thron meines Vaters. Angesichts

10. der früheren Könige zeigten sich die Ansässigen (?) anhänglich wie Hunde. Aber ich, wie vielen wurde ich Vater, und wie vielen wurde ich Mutter

11. und wie vielen wurde ich Bruder! Und wer noch nicht das Aussehen eines Schafes gesehen hatte, den machte ich zum Herdenbesitzer. Und wer noch nicht das Aussehen eines Rindes gesehen hatte, den machte ich zum Besitzer

12. von Rindern und zum Besitzer von Silber und zum Besitzer von Gold. Und wer von Jugend auf nicht Leinen gesehen hatte, in meinen Tagen deckte ihn Byssus.

13. Und ich fafste die Ansässigen (?) an der Hand, und sie gewannen eine Zuneigung wie die Zuneigung der Waise zur Mutter. Und wenn jemand unter meinen Söhnen,

14. der an meiner Stelle residieren wird, diese Inschrift beschädigt, so sollen die Ansässigen (?) nicht die Nomaden (?) und die Nomaden (?) nicht

---

[1] Wörtlich: der Sohn der Vollkommenheit.

15. die Ansässigen(?) achten. Und wenn jemand diese Inschrift vernichtet, so soll sein Haupt vernichten Baʿal Ṣemed, (der Gott) des Gabbar,

16. und es soll sein Haupt vernichten Baʿal Ḫammān, (der Gott) des BMH und Rekubēl, der Baʿal des Hauses.

Bemerkungen.

Z. 1. Das א des Namens חיא fand keinen Platz mehr, in Z. 3 und 9 ist der Name vollständig.

Z. 2. פעל fafst Littmann im speziellen Sinne = „bauen", allein Lidzbarski zieht mit Recht die allgemeine Bedeutung vor. Jedoch gibt seine Übersetzung: „er leistete nichts" den Sinn nicht entsprechend wieder. Kalumu will nicht sagen, dafs die Früheren alle nichts geleistet haben, sondern dafs sie nicht das geleistet haben, was er geleistet hat.

Z. 3. כן ist das bekannte phönikische Verbum für „sein", dessen erste Person in dieser Inschrift כת (mit Assimilation des נ) lautet. בנה ist nicht „sein Sohn", sondern, wie Lidzbarski richtig erkannt hat, es ist derselbe במה hier einzusetzen, der Z. 16 genannt ist. מ und נ unterscheiden sich blofs durch den oberen Zacken, so dafs sich diese Verschreibung leicht einschleichen konnte.

Z. 4. Die Vokalisation von שאל ist unbekannt. Nach שאול dürfte aber das aramäische Partizip Passivi vorliegen und demgemäfs שְׁאִל, das wohl Šaʾīl ausgesprochen wurde, zu lesen sein.

Hinter בר sieht man noch deutlich ein ת und Spuren eines מ, dahinter den Rest eines dritten Zeichens, das nach der Zeichnung sehr wohl ת gewesen sein kann. Es hat demgemäfs die Lesung תמת die meiste Wahrscheinlichkeit für sich[1]. Lidzbarski übersetzt: „Sohn der Tammat", womit die Mutter Kalumus gemeint sein soll. Allein man fragt sich, was hier eine genealogische Angabe soll. Wenn der König seine Mutter angeben wollte, so hätte er das in Z. 1 oder 9

[1] G. Hoffmanns Ergänzung zu תמך ist nach der Zeichnung unwahrscheinlich.

getan. Ich lese תְּמַת entsprechend dem hebr. תֻּמָּה „Vollkommenheit“ und erkläre „Sohn der Vollkommenheit“ im Sinne von: „der Vollkommene“. Solche Umschreibungen finden sich ja in allen semitischen Sprachen für unsere Adjektiva, ich erinnere nur an die im Hebräischen geläufige Ausdrucksweise: „Sohn der Widerspenstigkeit“ = der Widerspenstige; „Sohn des Elends“ = Elender; „Sohn der Ungerechtigkeit“ = Ungerechter; „Sohn des Fettes“ = Fetter. Da Kalumu sich seiner Leistungen zu rühmen beginnt, so paſst dieses Epitheton. Die Assyrerkönige können in den Einleitungen ihrer Inschriften gar nicht rühmende Epitheta genug für sich finden. Darunter ist häufig das Attribut *gitmalu* = „der Vollkommene“. — בר תם = „der rechtmäſsige Sohn“ (= *aplu kēnu*) paſst nicht in den Zusammenhang und würde noch eine nähere Angabe erfordern.

Z. 5. Statt הלפויהם des Originals ist wohl zu verbessern הלפניהם. Die Verwechslung von נ und ו erklärt sich aus der Ähnlichkeit der beiden Buchstaben. Dagegen wird Littmann das ה in המ zu Unrecht als Fehler des Steinmetzen ansehen. Kalumu spricht nicht von den Königen, die „vor mir waren“, sondern von denen, die vor den aufgezählten waren. Es wäre eine Tautologie, wenn er sagte, was er getan habe, hätten die Früheren nicht getan. Das hat er ja eben vorher gesagt. Dagegen enthält ihre Vorfahren eine Steigerung: Was Kalumu geleistet hat, das haben die Genannten nicht geleistet, aber auch Frühere nicht, das hat überhaupt noch keiner geleistet. — Interessant ist der Gebrauch des Artikels zur Umschreibung eines Relativsatzes: die vor ihnen (waren). Z. 10 dagegen הלפנים liegt offenbar ein aus dem Präpositionalausdruck לפני gebildetes Adjektiv vor.

במתכת fassen Peiser und Lidzbarski als „inmitten“ von תוך; Littmann sieht darin das hebr. מַתְכֹּנֶת „Regelung eines Verhältnisses“. Ich leite es ab von תכך „bedrücken“, „schädigen“, מתכת = „Bedrängnis“. Wenn es in der Bauinschrift Barrekubs 9 f (ähnl. Pan. 10) heiſst במצעת מלכן רברבן „inmitten groſser Könige“, so ist zu beachten, daſs es dort im rühmenden Sinne gebraucht ist. Kalumu aber will nicht sagen,

dafs sein Vaterhaus den glänzenden Mittelpunkt von Königen bildete, sondern dafs es von allen Seiten bedrängt war. Selbst wenn man liest „inmitten“, so mufs man es im Sinne von „bedrängt von“ nehmen. Diesen Sinn gibt aber „inmitten“ nur sehr mangelhaft wieder.

Z. 6. Lidzbarski liest: וכל שלח יד ללח[מ]ם „und alle streckten die Hand aus, es zu verzehren“. Das gibt einen guten Sinn, aber abgesehen vom Fehlen des Objekts, ist ידלל deutlich als ein Wort geschrieben, während der folgende fehlende Buchstabe durch einen Zwischenraum getrennt ist. Von dem gemeinsemitischen Stamme דלל (hebr.: niedrig, arm sein, assyrisch: unterwürfig, demütig sein) liegt hier das Piel im kausativen Sinne vor. Daher scheint mir entsprechender: „jeder schickte, um das Volk auszubeuten“.

Z. 7. Lidzbarski, der אכלת passivisch fafst, deutet den „Bart“ als die Manneswürde, die „Hand“ als die Wehrkraft. Diese Ausdeutung ist nicht gerechtfertigt. Es handelt sich offenbar um eine sprichwörtliche Redensart. K. will sagen: ich hatte nichts mehr zu nagen und zu beifsen. Um den Hunger zu stillen, beifst er in seinen Bart und in seine Hand. Ähnliche Wendungen fehlen auch in andern Sprachen nicht. Hand und Bart sind wohl als die am leichtesten anzufassenden Teile genannt.

Die Ergänzung in ד[נ]נים ist unsicher. Littmann denkt an das in einem Briefe Abimilkis von Tyrus (Knudtzon, Amarna 151, 52) erwähnte, mit dem Determinativ „Land“ versehene Danūna. Mir scheint diese Annahme um so wahrscheinlicher, als in demselben Zusammenhang auch das Ḫatti-Heer genannt wird.

Z. 8. Das am Anfang dieser Zeile stehende אנכ eliminiert Lidzbarski mit Unrecht als Fehler des Steinmetzen und übersetzt: „Denn ihn hatte der Assyrerkönig gegen mich gedungen. Eine Jungfrau gab man weg für ein Schaf, einen Mann für ein Gewand.“ Es ist an sich höchst unwahrscheinlich, dafs der mächtige Assyrerkönig irgend einen kleinen Duodezfürsten gegen Kalumu dingt, dagegen sehr natürlich,

daſs der bedrängte Kleine bei dem groſsen Assyrien Hilfe sucht. Die Beseitigung eines ganzen Wortes aber ist doch bloſs dann gestattet, wenn es jeder vernünftigen Deutung des Satzes entgegensteht. Wenn man שכר als Partizip faſst, so bietet אנכ keine Schwierigkeit. Kalumu hat sich durch die Tributzahlung an Assyrien von dem Könige der Danunäer befreit. Mit dem Schluſssatz des ersten Teils wird angegeben, wie groſs die Not durch die Bedrängnis der fremden Könige und die Tributzahlung geworden war. Vgl. dazu Joel 4, 3. — שֶׂה „Schaf" ist hier ebenso wie Z. 11 durch bloſses ש bezeichnet.

Z. 9. Der zweite Teil der Inschrift schildert den Glückszustand, in den Kalumu das Land versetzte. Die Darstellung erinnert an die auch bei verschiedenen assyrischen Königen sich findende Schilderung der mit dem Regierungsantritt des neuen Königs beginnenden Heilszeit.

Z. 10. יתלון von למה oder לוה, aram. לוא „begleiten", hebr. Niph. „sich anschlieſsen". Das tert. comp. ist wohl die Anhänglichkeit des Hundes. In einem assyrischen Hymnus (vgl. BA V 358 f, No XVI Z. 11 f) heiſst es: „Wie ein Hündchen, o Marduk, laufe ich hinter dir her." Die Änderung Lidzbarskis in יתלכן (von הלך mit Assimilation des ה) ist nicht notwendig.

Von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis des zweiten Teils der Inschrift ist die Frage, was unter den משכבם zu verstehen sei, die wir mit „die Ansässigen" übersetzt haben. An מִשְׁכָּבִם „Grabstätten" ist sicher nicht zu denken; es sind vielmehr, wie Lidzbarski richtig erkannt hat, Menschen gemeint. Z. 14 werden die משכבם den בעררם gegenübergestellt. Beide Wörter stehen wie Eigennamen ohne Artikel. Da משכבם in irgend einer Weise von שכב „liegen", „sich legen" abzuleiten ist, so läſst sich vermuten, daſs damit irgendwie die eingesessene oder bereits angesiedelte Bevölkerung gemeint ist. Bekanntlich sind die nomadisierenden Aramäer erst langsam in Syrien eingedrungen. Als wahrscheinlichste Lesung ist mit Lidzbarski מָשְׁכָּבִם Part. Hoph. anzunehmen. Für die בעררם hat bereits Nöldeke bei Littmann auf das

syrische ܒܥܪܝܐ „wild", „barbarisch" hingewiesen. Es scheint eine Fortbildung von בער, das Is 3, 14 „abweiden" und Ex 22, 14 im Pi. „weiden", im Hiph. „abweiden lassen" bedeutet. So werden die משכבם die Ackerbau treibende einheimische, die בעררם die nomadisierende (aramäische?) Bevölkerung sein. Daſs zwischen diesen Bevölkerungsarten häufig scharfe Gegensätze, wie sie Z. 14 vorausgesetzt sind, zu Tage traten, ist bekannt. Es handelt sich möglicherweise um ein ähnliches Verhältnis, wie es zwischen den Ḫabiri und den Kanaanäern bestand.

למי setzt Lidzbarski = hebr. למו. Vorzuziehen ist aber die fragende Fassung: Wem, d. h. wie vielen wurde ich Vater, Mutter, Bruder? Es sind so viele, daſs sie gar nicht gezählt werden können.

Z. 11. „Wer noch nicht das Gesicht eines Schafes gesehen hatte" — d. h. wer noch nicht einmal wuſste, wie ein Schaf aussieht.

Z. 13. נבש = נפש, das die verschiedenen Seelenstimmungen ausdrückt.

Z. 14. Solche Schluſsformeln, die vor Beschädigung der Inschrift warnen, sind häufig in den assyrischen Königsinschriften, die hier zweifellos vorbildlich für den Stil waren.

Z. 15. בעל צמד und רכבאל vgl. oben S. 116. בעל חמן, der „Feuer- oder Glutba'al", ist eine bekannte phönikische Sonnengottheit. אש לגבר — „der dem G." zugehört, ebenso אש לבמה. Gabbar hatte, wie es scheint, einen besondern Kult für Ba'al Ṣemed und BMH einen solchen für Ba'al Ḫammān eingerichtet. Rekubēl dagegen ist der Schutzgott des gesamten königlichen Hauses.

Bemerkungen zu Guthes Bibelatlas[1].

Von Alois Musil.

Vor kurzem erschien als Frucht langjähriger und minutiöser Arbeit der Bibelatlas des von dem bestbekannten Kartographen Dr Hans Fischer unterstützten Exegeten Prof. Guthe. Wer selbst historisch-geographische Studien betreibt, vermag am besten die mühevolle und ergebnisreiche Arbeitsleistung Prof. Guthes zu beurteilen und wird deshalb mit seiner Anerkennung nicht zurückhalten. Sein Bibelatlas ersetzt viele Bände langer Auseinandersetzungen und bietet ein ziemlich treues Bild des jetzigen Standes der biblischen Topographie. Es sei mir gestattet, als Zeichen meines besondern Interesses für dieses wichtige Werk einige Bemerkungen anzufügen, wobei ich mich nur auf mein eigenes Forschungsgebiet beschränke.

Bl. 1. Den Namen Dschebel Fāran habe ich nicht konstatieren können, obwohl ich das auf der Karte damit bezeichnete Gebiet zweimal, und zwar jedesmal mit ortskundigen einheimischen Führern, durchquert habe. Übrigens möchte ich in dem biblischen Pharan die Senke el-ʿAraba erkennen[2]. — Wo auf der Karte ʿAḳabet esch-Schāmije sich befindet, wäre vielleicht besser esch-Schera' verzeichnet worden. ʿAḳabet el-Ḥedschāzijje (nicht esch-Schamīje) heifst die Eisenbahnstation; der Absturz aber wird Baṭn al-ʿAḳaba genannt. Die

[1] Guthe, Hermann, Dr theol. und phil., Professor an der Universität Leipzig, Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten. Mit einem Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen. Leipzig 1911, H. Wagner und E. Debes.

[2] Vgl. Arabia Petraea, topographischer Reisebericht, Edom II 1, Wien 1907, 158.

Bezeichnung Dsch. esch-Schefa kann ich nicht billigen. Die Einheimischen nennen das Granitgebirge „al-Dscheles“, die Wasserscheide „asch-Schefa“ und die östliche Hügellandschaft „Ḥesma“. — Das Wādi el-Ḳōz habe ich auf meiner Reise 1910 nicht finden können. Für Ziba wäre richtiger Ẓebe' und für Wādi el-Azlam besser el-Aznam geschrieben worden.

El-Wisch ist nicht richtig; man hört immer el-Widschh.

Die Insel Tīrān habe ich 1910 Tārān nennen gehört. — Bei el-Ḥaḳl sollte der Artikel entfallen. — Anstatt Medā'in Ṣāliḥ schlage ich vor el-Ḥedschr zu schreiben. So nennen die Einheimischen diese grofse Ruinenstätte des alten Hegra, wogegen der Name Medā'in Ṣāliḥ fast nur von den türkischen Beamten für die Eisenbahn- und Gendarmeriestation gebraucht wird. — Guthe hat mit Recht das Schilfmeer in einem schmalen Arme von Elath bis Ezeongeber gezogen. Meine diesbezügliche in Arabia Petraea (II 2, 190—199) ausgesprochene Vermutung hat sich 1910 auf der Reise im nördlichen Ḥedschāz bestätigt (vgl. Im nördlichen Ḥeǧâz. Vorbericht [Publ. d. kais. Akad. d. Wissenschaften], Wien 1911. Hölder).

Bl. 2. Südlich vom Toten Meere heifst die Senke el-'Araba, nicht Wādi el-'Araba, wie es auch die Karte verzeichnet. Eine über 20 km breite und 140 km lange Senke, die über hundert benannte Täler in verschiedenen Richtungen durchziehen, nennen die Einheimischen nie „Wādi = Tal“. Unter dem „Tale = Wādi“ von el-'Araba verstehen sie im nördlichen Teile dieses Grabens das Wādi ed-Dscheib, im südlichen das Seil es-Sīḥ. — Die Benennung 'Ain el-Medschfe sollte 'Ain el-Hedschfe lauten. Für 'Ain el-Ḳarrār ist richtiger Ain el-Ḫarrâr oder Charrār anzugeben. Der Name Rīsān en-Naḳībāt kommt mir als unwahrscheinlich vor. Ich hatte dort einen ortskundigen Führer, der mir die einzelnen Hügelzüge benannte, aber die generelle Bezeichnung Rīsān en-Naḳībāt = (niedrige) Kuppen der kleinen Pässe (?) wurde mir nie genannt. Ebenso ist das der englischen Karte entnommene Wādi Medscham dialektologisch schwer möglich; es ist vielmehr

verdorben aus el-Muhaschscham. — In der Aufschrift ed-Dscheradi steckt das Gebirge Abu Ḳerâḍ (mit der weichen dialektologischen Aussprache des ḳ als tsch). Das Rās ed-Dscherādi bezeichnet also den Kopf, Anfang des Tales Abu Ḳerāḍ. — In dem Tale el-Ṛabijje (nicht er-Rabijje) habe ich keine gleichnamige Ruine feststellen können. — Bereits auf diesem Blatte und auf Bl. 4 findet sich die biblisch hochwichtige, von mir 1896 entdeckte[1] Ortschaft Phunon (Fēnān) sowohl auf der Haupt- wie auf der Nebenkarte verzeichnet, und zwar genau dort, wo meine Karte von Arabia Petraea die Ruine Fēnān = Phunon angibt, und dennoch bemängelt P. H. Vincent O. Pr. bei seiner Besprechung des vorliegenden Atlas in der Revue biblique (1911, 609) das Fehlen dieses Ortes, indem er schreibt: „Depuis une douzaine d'années, la Revue rappelle périodiquement, mais en vain, l'attention des cartographes sur le site très intéressant de Fénán — une vraie clef pour une partie de l'itinéraire des Hébreux. L'Atlas nouveau l'ignore toujours."(!)[2] — Sowohl auf Bl. 2 wie auf Bl. 14 und 20 verzeichnet Prof. Guthe genau nach meiner Karte östlich von Raphia (Rafaḥ) die Ruine Umm ʿAdschwa, die dem genannten Rezensenten in der Revue biblique Veranlassung zu folgender Bemerkung gibt: „Il a pourtant accueilli des déterminations géographiques moins précises encore — pour n'en pas médire davantage: tel, pour produire un seul cas, ce Oumm ʿAdjoueh (Umm ʿAdschwa) inscrit en plusieurs cartes à 40 km environ à l'OON. de Bersabée. J'y suis allé en 4 petites heures de marche de Bersabée, en février 1904, et, si j'en crois ma feuille d'itinéraire, il faudrait fixer Oumm ʿAdjoueh à 18—20 km[3] au SSO. de Bersabée. Combien d'ailleurs il serait désiderable que tout le bassin de Bersabée et l'écheveau de vallées du Negeb septentrional fussent relevés par

---

[1] Vgl. Arabia Petraea II 1, 156 293 ff.

[2] Von mir gesperrt.

[3] In vier „kleinen" Stunden 18 bis 20 km! Für denjenigen, der in diesem unebenen, wegelosen, sandigen Terrain 5 km in einer „kleinen" Stunde zurückzulegen vermag, gewiſs eine bewunderungswürdige Leistung!

un ingénieux topographe . . .“ Hätte P. H. Vincent, bevor er an der bisherigen kartographischen Aufnahme Kritik übte, meine Karte von Arabia Petraea angesehen, so hätte er zwischen Raphia und Beerseba zwei Ruinenfelder Umm ʿAdschwa gefunden. Das eine, 31 km (nicht 40 km, wie Vincent will) westnordwestlich von Beerseba, hat auch Prof. Guthe verzeichnet, das andere (von mir 1897 besuchte[1]), 13 km südwestlich von Beerseba, hat er nicht verzeichnet, weil diese kleine Ruine für seinen Bibelatlas ohne Bedeutung war. Wenn P. H. Vincent das eine von diesen zwei verschiedenen Ruinenfeldern nicht kennt und sie verwechselt, so ist es seine Schuld, nicht aber die des Kartographen, der das Beerseba-Becken aufgenommen hat. Prof. Guthe verwertet im reichsten Maſse die Ergebnisse meiner Forschungen in Arabia Petraea, und seine Karten sind die ersten biblischen Karten, auf denen das alte Edom und Moab der Wirklichkeit entsprechend dargestellt sind. Er konnte sich auf meine Karte um so sicherer stützen, als die englisch-ägyptischen (Map of Africa), im Maſsstabe 1 : 250000 ausgeführten Blätter des ägyptisch-türkischen Grenzgebietes, die auf genauen Aufnahmen des englischen Generalstabes fuſsen, meine Aufnahmen vollauf bestätigen (vgl. auch die drei Blätter der Karte Akaba-Rafah, scale 1 : 100000). Die Orthographie dieser englischen Karte ist jedoch sehr mangelhaft und wurde im Frühjahr 1910 von Prof. J. J. Hess, der im Auftrage der ägyptischen Regierung das Grenzgebiet durchquerte, berichtigt. Auch hierbei ergab sich eine fast vollkommene Übereinstimmung mit meiner Beschriftung. Das Suchen des P. Vincent in seinem „Itinéraire“ ist für ihn charakteristisch. Bei einer früheren Besprechung meiner Karte von Arabia Petraea (Revue biblique 1907, 279) wunderte er sich über das Fehlen des historisch wichtigen Landschaftsnamens Ḥesma auf meiner Karte; in seinem „Itinéraire“ jedoch fand er diese Bezeichnung.... Nun aber ist auf meiner Karte die Schrift des Namens Ḥesma 13 cm lang und 1 cm hoch! (Vgl. meine Erwiderung in der

[1] Arabia Petraea, II 1, 201; II 2, 61.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien 1907, 163 f.)

Bl. 4 Die vulkanische Landschaft östlich von Damaskus heifst Tlūl el-ʿIjjāt, nicht Dīret et-Tulūl = Hügel-Gebiet. Südwestlich von Ḥawrān findet sich die Bezeichnung „Steppe el-Ḥamād“; el-Ḥamād liegt jedoch östlich vom Gebirge Ḥawrān, wogegen südlich von Ḥawrān und östlich von Wādi Sirḥān sich die gegen West bis zu der Ruine Odroḥ[1] reichende wellenförmige Landschaft aṣ-Ṣawwān ausbreitet.

Bl. 5. Das Wādi Ḥawrān entsteht nicht im Gebirge Ḥawrān, sondern auf der 200 km östlich von Ḥawrān gelegenen Wasserscheide ʿAnāza (vgl. die Kartenskizze zu meinem Vorberichte Nordarabien. Publ. d. kais. Akad. d. Wissensch., Wien 1909). — Der Dschebel el-Bischri reicht im Osten nur bis zum Euphrat. — Das Wādi Sirḥān endet nicht bei Dūma (ed-Dschōf), sondern über 70 km westlich davon. Schekāka (richtig Sekāka) liegt in derselben Senkung wie ed-Dschōf, die östlich von Sekaka durch einen hohen Wall abgeschlossen ist. Die auf diesem Blatte gezeichnete, von Schekāka (Sekāka) ostwärts streichende Senkung habe ich nicht konstatieren können (vgl. Nordarabien). Ungern vermisse ich das im Euphrat gelegene Inseldorf Telbes und die Ruine Sōra, die den assyrischen (süchischen) Städten Su-u-ri und Tal-bi-isch entsprechen. Für ʿAna wäre richtiger ʿÂna, für Dsch. ʿAdscha (im Dsch. Schammar) Adscha, für er-Ruchbe (südöstlich von

---

[1] Henry Lammens S. J. stellt mir in al-Maschreḳ (1907, 582) und Mélanges de la Faculté Orientale (II 18) die Schreibung Odroḥ aus und verlangt Adroḥ; desgleichen schreibt B. Moritz (Mélanges III 395): „Ἄδρου noch jetzt Adruḥ. So noch jetzt ausgesprochen, nicht Odruḥ.“ Ich habe den Namen أذرح unzähligemal als Odroḥ gehört und ihn dementsprechend wiedergegeben. Auch Brünnow hörte immer Odroḥ. Würde es sich jedoch nur um diesen einen Namen der Bildung *afʿul* handeln, so wäre immerhin eine Täuschung leicht möglich; ich habe jedoch die Wahrnehmung gemacht, dafs alle Ortsnamen, in welchen eine geschlossene Anfangssilbe mit *a* einer solchen mit *u* vorangeht, das ursprüngliche *a* der ersten Silbe in *o* verwandeln. Vgl. Tudmor für Tadmor, Tormus für Tarmus, Ornob für Arnub, Odschfor für Adschfor u. a. m. Dem entsprechend kann das alte Adroḥ im Dialekte nur Odroḥ lauten.

Damaskus) er-Ruḥbe geschrieben worden. — El-Kāf (immer ohne Artikel Kāf) liegt nicht 50, sondern über 90 km von al-Azraḳ entfernt. — Der auf der Karte östlich vom Wādi Sirḥān angegebene Dsch. Mismā ist nur ein schmaler, vulkanischer Hügelrücken im Gebiete asch-Schāma, wogegen die Tafelberglandschaft al-Misma' zwischen Teima und Adscha liegt. An der Stelle, wo die Karte die alte Ortschaft Onne anführt, liegt die Ortschaft al-Chrejbe; die Oase Onne selbst befindet sich weiter östlich von der Küste.

Bl. 14. Den Namen der südlich von el-Mōdschib-Arnon verzeichneten Ruine Riḥāf habe ich stets als Erīḥa oder Rīḥa gehört. — Statt ed-Duheibe (nördlich vom Ḳaṣr el-Meschetta) richtiger eḏ-Ḏuheibe. — Die Ortschaft Nebo finde ich nicht verzeichnet. — Die Benennungen (nordöstlich von Damaskus) Dsch. esch-Scherḳi, Dsch. el-Wasṭāni, Dsch. el-Ṛarbi sind den Einheimischen unbekannt und dürften von einem der Toponymik unkundigen Fremdenführer aus Damaskus stammen. Für Dsch. esch-Scherḳi (das Ostgebirge) könnte man setzen Dsch. ab-ad-Dscherwe, für Dsch. el-Wasṭāni (das Mittelgebirge) Dsch. Ṛurāb, für Dsch. el-Ṛarbi (das Westgebirge) Dsch. el-Ḥadschūle.

Bl. 20. Die Aufschrift Dschebel ez-Zumle (westlich von Ḥawrān) scheint mir unrichtig zu sein. Zumle, ziml ist der Gattungsname für mächtige, breite Bodenwellen. Mir wurde der Name dieser Ziml al-Ma'ḳūf genannt. Die auf diesem Blatte verzeichnete „Römerstrafse nach Baṣra im 'Irāḳ" habe ich weder südlich noch östlich von Ḳaṣr el-Azraḳ konstatieren können, obwohl ich 1909 in jenen Gebieten viele Monate zugebracht habe. Auch haben Innerarabien und Baṣra nie zum römischen Reiche gehört. Anstatt Tell eḏ-Ḏekwa (979 m) sollte stehen Tell Dekwa (1016 m). — Wo „Tell Derīscha" verzeichnet ist, erheben sich die Krater el-Mtērītschāt (im Dialekte der Kleinviehzüchter: el-Mtērītschā). Der Name „Derīscha" kommt nicht vor und dürfte aus el-Mtērītschāt verstümmelt sein. — Der Bach bei Ḏmeir heifst nicht el-Mukabrat, sondern al-'Aṣeifīr. El-Mukabrat ist nur eine schweflige Quelle

in seinem rechten Seitentale. — Der Name des grofsen Stammes ʿAneze führt nie den Artikel, infolgedessen nicht ʿArab el-ʿAneze, sondern ʿArab ʿAneze.

Der Umschrift der arabischen Namen ist grofse Sorgfalt gewidmet — und auch in dieser Hinsicht nimmt dieser Bibelatlas unter allen derartigen Hilfsbüchern eine hervorragende Stelle ein. Anders urteilt der oben genannte Rezensent in der Revue biblique 609 Anm. 2: „Pour ne citer que deux exemples au hasard dans la carte 1, les noms Fīrān et en-Nuwēbiʿa dans la péninsule sinaïtique sont certainement moins familiers dans l'articulation courante que Feirān et en-Noueibʿa." Jeder Orientalist liest in dem Worte en-Nuwēbiʿa das arabische النويبعة, aber in dem Worte en-Noueībiʿa müfste er das unmögliche النُّوَيْبِعَة suchen. Ebenso gibt Fīrān die dialektologische Form فيران wieder, wogegen das Feīrān فئيران gedeutet werden müfste.

Die Namen der auf ا oder ى ausgehenden Formen werden meist mit einem langen Schlufs-*a* geschrieben, z. B. Zerḳā; eine Schreibung, die die wirkliche Aussprache nicht wiedergibt. Man hört el-Meschéttă (kurzes *a*), nie el-Meschettā (langes *a*) u. a. m. Ich finde aber auch die Schreibung Bēḍa ʿAlanda, die der aufgestellten Regel nach hätte langes Schlufs-*a* aufweisen müssen. Das adjektivische ىّ wird lang geschrieben, wie z. B. el-Chadarı, aber man findet auch die Schreibung el-Chazʿali, abu Ṭrāfi, el-Chebāri — und diese letztere gibt auch die Aussprache richtig wieder. Bei den Formen wie el-Ḳuṭrāni (für el-Ḳuṭrāne) sollte das *i* nicht lang geschrieben werden. (Die Eisenbahnstation dieses Namens liegt westlich von dem Geleise.) Auch bei Verdopplungen des mittleren ىّ sollte das *i* immer kurz bleiben. Man hört el-Mschéjjisch, Dschezarĭjje, nie el-Muschējisch, Dschezarıje u. a. m. Richtiger ist die ebenfalls vorkommende Schreibweise el-Mudeijine el-Chumeijil u. a.

Bezüglich der Identifikationen, die ja oft Ansichtssache bleiben müssen, will ich Prof. Guthes Aufstellungen nicht widersprechen; nur möchte ich den biblischen Bach Ägyptens

nicht dem Wādi el-ʻArīsch, sondern dem an-Nahar κατ᾽ ἐξοχήν dem Wādi Ṛazze gleichsetzen. Die Städte Rehoboth und Rafaḥ (Raphia) werden in der Bibel oft genannt, aber nie als zum israelitischen Gebiete gehörend angeführt. Sie lagen infolgedessen aufserhalb des Grenzbaches. Da wir aber ihre Lage genau kennen, so müssen wir die Grenze nördlich von ihnen suchen (vgl. Näheres in Ḳuṣejr ʻAmra S. 171 Anm. 31; Arabia Petraea II 2, Edom 55 62 ff). Das biblische Tal Sared suche ich nicht im Wādi el-Ḥesa, sondern im Wādi es-Sulṭāni (vgl. Arabia Petraea 1, Moab 314 319 Anm. 15).

Mit grofsem Interesse bin ich den Untersuchungen Prof. Guthes gefolgt und habe ihnen viele Anregungen zu verdanken. Sein Werk steht nicht nur wissenschaftlich auf der Höhe, sondern ist auch wegen seiner kartographischen Ausstattung insbesondere bezüglich der Terraindarstellung musterhaft zu nennen.

Zur altsyrischen Evangelienübersetzung.

Vogels erwähnt BZ IX 263 die merkwürdige Übersetzung des Altsyrers Mt 11, 16, Lk 7, 32 ܘܩܥܝܢ, widmet aber seine Aufmerksamkeit einer andern Wendung der beiden Stellen. Schon Blafs, Evangelium Matthaei zu 11, 2, hatte den Ausdruck notiert und Merx (Matthäus-Evangelium) zur selben Stelle ihn besprochen, doch pafst sein Hinweis auf das hebr. שָׁלַח בְּיַד nicht. Burkitt, Evangelion da Mepharreshe II 271, bringt weitere Belege: Lk 7, 6 Syr[cur] und ein Zitat aus den syrischen Acta Thomae; Mt 27, 19 ist andersartig. Weder Brockelmann noch Brun führen in ihren Wörterbüchern einfaches ܩܥܐ in der Bedeutung „entbieten, zurufen, sagen“ an, und auch im Hebräischen fehlt ein לֵאמֹר oder Ähnliches nicht. Die Übersetzung des Altsyrers bleibt in der Tat auffallend.

Leitmeritz. Herklotz.

Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen.

Von Prof. Dr F. Steinmetzer in Prag.

Mehrfach ist bereits das Verhältnis der Psalmen zu ähnlichen Erzeugnissen der babylonisch-assyrischen religiösen Poesie untersucht worden. Meines Wissens ist aber noch nicht auf eine Reihe auffallender Parallelen der Keilschriftliteratur zu den Fluchpsalmen aufmerksam gemacht worden. Sie finden sich in Fluchformeln, die regelmäſsig auf den babylonischen Grenzsteinen oder Kudurrus wiederkehren, aber auch sonst gelegentlich erscheinen[1]. Im folgenden soll eine Gegenüberstellung der Elemente der Fluchformeln in den Fluchpsalmen und jener ähnlicher babylonisch-assyrischer, gegeben und die Ableitung einiger Folgerungen, die das Problem der Fluchpsalmen zu beleuchten geeignet sind, versucht werden[2].

[1] Z. B. auf der Inschrift des Nabu-apla-iddin V R 60f, VI 32—55. Vgl. KB (= E. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek) III 1, 183. Oder Gudea, Statue B IX 6—30. Vgl. KB III 1, 47ff. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (Vorderasiatische Bibliothek I), Leipzig 1907, 75. Bekanntlich auch im Chammurapi-Kodex.

[2] Zum Verständnis der folgenden abgekürzten Verweise diene diese Übersicht: I R 70 = Caillou Michaux, übersetzt zuletzt KB IV 78—83. III R 41 = KB IV 74—79. III R 43 = KB IV 68—75. IV R 38 = KB IV 60—63. V R 55 56 = KB III 1, 164—171. S. auch Gray in R. F. Harper's Assyrian and Babylonian Literature, New York 1901, 8—11. London 95 (früher 103) = KB III 1, 154—163. London 100 (früher 101) = KB IV 56—61. London 90835 (früher 102) = KB IV 82—93. Susa 2 = MDP (Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan. Die angeführten Texte sind von V. Scheil herausgegeben und übersetzt) II 86—92. Vgl. auch Zimmern in Leipziger semitistische Studien II 2, 33—44. Susa 3 = MDP II 99—111. Deutsche Übersetzung von Steinmetzer, Eine Schenkungsurkunde des Königs Melischichu (Beitr. z. Assyriologie, hrsg. von Friedr. Delitzsch und P. Haupt) VIII 2, 1—38. Susa 14 = MDP VI 39—41. Susa 16 = MDP

1. Ps 35, 4: Beschämt und zu Schanden werden mögen, die mir nach dem Leben trachten, zurückweichen und enttäuscht werden, die mein Unglück sinnen! Ps 35, 26: Laſs sie insgesamt beschämt und enttäuscht werden, die sich über mein Unglück freuen, in Scham und Schande sich hüllen, die wider mich groſstun! Ps 109, 29: Mögen sich meine Widersacher mit Schmach bedecken und von ihrer Schande wie von einem Mantel umhüllt sein!

Ea, der König des Ozeans, der Herr der Weisheit, möge ihm[1] Freudigkeit des Gemütes, Frohsinn des Herzens, Reichtum und Fülle nehmen, Wehklage möge ihn ergreifen! (Neb. Nipp. IV 9—12.) Istar, die Herrin, die Fürstin der Götter, möge ihm Verzweiflung senden, einen Zustand des Elends, wie im Zorne sie ihn zu schicken pflegt, Tag und Nacht möge er wehklagen, eig. vielmachen seine Worte! (III R 41, II 21—23. Vgl. Hinke a. a. O. 60.) Ningirsu und Bau mögen Freude und Lust ihm zu seinem Geschick nicht bestimmen! (London 95, fr. 103, VI 5—8.) Schukamuna, Schumalia, Nusku und Ninegal mögen seine Königswürde und sein Land ihn krank machen lassen! (MDP VI 47, 4—6.)

2. Ps 35, 6: Ihr Weg möge finster und schlüpfrig sein, während sie Jahwes Engel verfolgt!

Marduk, der Fürst der Götter, möge ihn mit Übel verfolgen! (London 100, fr. 101, III 13.)

3. Ps 35, 8a: Unversehenes Verderben möge ihn befallen!

Vor dem Dolche an seinem Hals und dem Stahl an seinem Auge werfe er sich vor seinem Häscher nieder, ohne daſs sein Flehen Erhörung finde, sondern eilends schneide er sein Leben ab! (V R 56, II 54—57.)

VI 32—39. Neb. Nipp. = Hinke, A new boundary stone of Nebuchadnezzar I. from Nippur (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series D, vol. IV, Philadelphia 1907) 142—155. O. B. I. 149 = ebd. 190—195. V. A. 2663 = KB III 1, 184—193; Delitzsch, Beitr. z. Assyr. II 258—273; Ungnad bei Greſsmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT, Tübingen 1909, I 134—138.

[1] Der den Grenzstein bedroht.

4. Ps 59, 6a: Und du, Jahwe, Gott der Heerscharen, du Gott Israels, werde wach, um alle Heiden heimzusuchen!

Ea, der Bildner der Menschen, möge sein Geschick feindlich gestalten! (London 100, fr. 101, III 11.) Sin und die Herrin von Akkad, die Götter von Bit-Chabban, diese grofsen Götter mögen mit machtvollem Sinn auf Übel für ihn denken! (V R 56, II 50—52.) Istar, die Herrin der Länder, deren Ungestüm eine Sturmflut ist, möge ihn Mühsal schauen lassen, dafs er niemals aus dem Unglück herauskommt! (Neb. Nipp. IV 23—25.) Istar, die Herrin von Himmel und Erde, möge ihn täglich vor Gott und dem König zum Übel leiten! (I R 70, III 22—24.)

5. Ps 59, 6b: Begnadige keinen der frevelhaften Verräter!

Diese Flüche mögen auf Geheifs Bels, des grofsen Herrn, dessen Befehl nicht ungültig gemacht und dessen verlässige Zustimmung nicht verrückt werden kann, ihn nicht fliehen, ihn treffen! (Susa 3, VII 41—51.)

6. Ps 59, 12: Töte sie nicht, damit es mein Volk nicht vergesse, lafs sie umherirren durch dein Heer und stürze sie, Herr, unser Schild!

Sin, der grimmige Herr, der unter den grofsen Göttern strahlend aufgeht, möge ihn Wassersucht, deren Banden nicht gelöst werden können, tragen lassen, mit Aussatz wie mit einem Gewande seinen Leib umkleiden, zeitlebens ihn aus seinem Haus ausschliefsen; gleich dem Getier des Feldes schweife er durch die Steppe, betrete nicht die Strafse seiner Ortschaft! (Susa 3, VI 41—VII 4.) Sin, die Leuchte des glänzenden Himmels, möge ihn mit nicht weichendem Aussatz bekleiden, so dafs er bis zum Tage seines Todes nicht rein wird! (III R 41, II 16—18.) Wie ein Hund möge er übernachten auf der Strafse seiner Ortschaft! (III R 41, II 24; vgl. Hinke a. a. O. 60.) Sin, die Leuchte, der im glänzenden Himmel wohnt, möge mit Aussatz wie mit einem Kleide ihn umkleiden, dafs er wie ein Wildesel an der Ringmauer seiner Stadt sich hinstrecken mufs! (I R 70, III 18—21.) Papsukal,

der Bote der grofsen Götter, der zu Diensten der Götter, seiner Brüder, steht, möge sein Tor versperren (dafs er nicht eintreten kann)! (III R 43, IV 25—27.) Vgl. noch O. B. I. 149, III 6—8; London 90835, fr. 102, I 46—47; Susa 16, VI 12.

7. Ps 59, 14a: Vertilge sie im Grimme, dafs sie nicht mehr seien!

(Nabu) möge seinen Namen, Samen, Sprofs und Nachkommen im Munde der Leute weit und breit vernichten! (III R 41, II 38—39.) Die grofsen Götter, so vieler Namen auf diesem Denkstein genannt sind, mögen mit bösem, unlösbarem Fluche ihn verfluchen, in alle Ewigkeit vernichten seinen Samen! (I R 70, IV 21—25.) Schamasch, der Richter Himmels und der Erde, möge seinen Namen vernichten! (London 100, III 12.) Die Götter, so vieler Namen auf diesem Grenzstein genannt sind, mögen seinen Namen verderben, zum völligen Nichtsein ihn gelangen lassen! (London 95, VI 21—24.) Ninib, der König des Himmels und der Erde, und Gula, die Braut von Escharra, mögen zerstören seinen Grenzstein, vertilgen seinen Samen! (V R 56, II 39—40.)

8. Ps 69, 24: Mögen ihre Augen sich verfinstern, dafs sie nicht sehen, und lafs ihre Hüften beständig wanken!

Die grofsen Götter, so vieler Namen auf diesem Denkstein genannt sind, Sessel dargestellt, Waffen versichtbart und Bilder abgebildet sind, mögen das Geschick der Blindheit, Taubheit und Stummheit auf ewig ihm bestimmen! (Susa 3, VII 26—40.) Sin, der Herr der glänzenden Krone, möge sein Angesicht verdunkeln, dafs er keine Freude (?) mehr hat! (Neb. Nipp. IV 12—13.) Schamasch, der Richter Himmels und der Erde, möge sein Antlitz schlagen, dafs der helle Tag sich ihm in Finsternis verkehre! (III R 41, II 19—20.) (Anu, Ellel, Ea mögen ihn) mit Blindheit der Augen, Taubheit der Ohren und Lähmung der Glieder beschenken, so dafs er Siechtum mit sich schleppe! (V. A. 2663, V 38—39.) Schamasch, der grofse Richter der grofsen Götter, möge Blindheit, Taubheit, Lähmung der Glieder ihm zum Geschenk verleihen! (Susa 14, III 3—6.) Nusku, Ninegal, Schukamuna und Schumalia, die Götter des

Königs, mögen ihm Kopfkrankheit (Wahnsinn) senden! (Susa 14, IV 9—12.) Marduk, der große Herr, möge ihn Wassersucht, unlösbare Umstrickung, tragen lassen! (III R 43, III 31—32.) Gula, die erhabene Ärztin, möge eine bösartige, zerstörende Krankheit, unheilvollen Verfall in seinen Leib tun! (Susa 14, IV 5—9.) Mögen Ninib und Gula, die Herren dieses Feldes und Grenzsteines, eine zerstörende Krankheit in seinem Leibe entstehen lassen, daß er zeitlebens Blut und Eiter wie Wasser vergieße! (O. B. I. 149, III 1—5.)

9. Ps 69, 25: Gieße deinen Zorn über sie aus, und die Glut deines Zornes erreiche sie!

Anu, Ellel, Ea und Nincharsag, die großen Götter, deren Befehlswort unabänderlich, (mögen ihn) mit ihren grimmigen Mienen anblicken und mit unlösbarem, bösem Fluch ihn verfluchen! (Susa 3, VI 16—28.) Anu, Bel und Ea, die großen Götter, mögen ihn mit erzürntem Herzen anblicken! (London 95, fr. 103, V 48—VI 2.) Zamama und ... mögen ihn zornig anblicken! (MDP VI 47, 1.) Vgl. noch IV R 38, III 32; V R 56, II 38; III R 41, II 14; I R 70, III 11.)

10. Ps 69, 26: Möge ihr Lager wüste werden und kein Bewohner in ihren Zelten sein!

Adad, der Großfürst Himmels und der Erde, der Herr der Quellen und des Regens, möge seine Kanäle mit Schlamm anfüllen, Hunger und Not ihm bereiten, Zusammenbruch, Mangel und Unheil hefte sich Tag und Nacht an seine Fersen, nach dem Inwohner seiner Stadt strecke Mangel seine Hand aus! (V R 56, II 41—45.) Möge Marduk, der Herr der ..., seine Wasserläufe verstopfen! (O. B. I. 149, II 21—22.) Adad, der Großfürst Himmels und der Erde, möge die Kanäle mit Schlamm anfüllen und die Fluren mit Dornen anfüllen, den Pflanzenwuchs der Weide mit seinen Füßen zertreten! (III R 43, IV 3—6.) Adad, der Großfürst Himmels und der Erde, möge sein Gefilde überschwemmen, so daß statt des Krautes Salpeter[1], statt der Gerste Dornen aufsprossen! (III R 41,

[1] Andere geben: Unkraut.

II 32—33.) Vgl. I R 70, IV 9—15. Möge Adad, der Grofsfürst Himmels und der Erde, seine Felder mit Salpeter zu Grunde richten, die Gerste zurückhalten, kein Kraut hervorspriefsen lassen! (Susa 14, III 9—13.) Möge Ninib, der Herr der Grenzsteine, seinen Grenzstein ausreifsen, seinen Namen, seinen Samen, seinen Sprofs, seine Nachkommenschaft im Munde der Leute austilgen! (London 90 835, fr. 102, II 14—18.)

11. Ps 69, 28a: Füge Verschuldung zu ihrer Verschuldung!

Istar, die Herrin von Himmel und Erde, möge ihn vor den Göttern und dem Könige von Babel zum Übel leiten! (III R 43, IV 12—14.) Istar, die Herrin von Himmel und Erde, möge ihn täglich vor Gott und König zum Übel leiten! (I R 70, III 22—24.) Der grofse Gott, der grofse Herr, möge ihn den Weg der Gewalttat einschlagen lassen! (III R 43, IV 30—31.)

12. Ps 69, 68b: Lafs sie nicht zu Gerechtigkeit vor dir gelangen!

Trotzdem vor Gott, König, Herrn und Fürsten sein Winseln lange dauert, möge er in Unheil abgeschnitten sein!

13. Ps 69, 29: Sie mögen ausgelöscht werden aus dem Buch der Lebendigen und dürfen nicht aufgeschrieben werden mit den Frommen!

Sein Name möge im Hause seines Gottes von den Tafeln ausgetilgt werden! (Gudea, Statue B, IX 15—16; vgl. KB III 1, 49; Thureau-Dangin, Königsinschriften 75.)

14. Ps 109, 6a: Bestelle einen Gottlosen wider ihn!

Nusku, der mächtige Herr, der gewaltige Versenger, der Gott, der mich geschaffen, sei sein böser Dämon und versenge seine Wurzel! (Neb. Nipp. IV 26—27.)

15. Ps 109, 6b: Und ein Ankläger stehe zu seiner Rechten!

Schukamuna und Schumalia, die Götter des Königs, mögen ihn vor den König und die Grofsen (als Angeklagten) hinstellen lassen! (London 95, VI 15—17.)

16. Ps 109, 7a: Wenn er gerichtet wird, möge er als schuldig hervorgehen!

Schamasch und Adad, die mächtigen Götter, die erhabenen Richter, mögen ihm böse Gedanken eingeben, mit wahrem und gerechtem Gericht ihn nicht richten! (Neb. Nipp. IV 15—17.) Schamasch und Adad, die göttlichen Herren des Rechtes, mögen ihm sein Recht nicht recht leiten! (London 95, VI 9—10.) Schamasch, der Richter von Himmel und Erde, möge ihm sein Recht und seine Entscheidung nicht geben! (London 90835, II 1—3.) Schamasch, der Richter, der Mächtige, der Grofsfürst von Himmel und Erde, möge die Verweigerung seines Rechtes über ihn bestimmen, mit Gewalt gegen ihn stehen! (III R 43, IV 10—11.) Vgl. I R 70, III 15—17.

17. Ps 109, 7b: Und sein Gebet werde zur Sünde!

Wenn er vor Schamasch und Marduk spricht, mögen sie ihn nicht hören! (IV R 38, III 42—44.) Ischchara, die Herrin des Sieges über die Länder, möge in der gewaltigen Schlacht ihn nicht erhören! (III R 43, IV 28—29.)

18. Ps 109, 8a: Seiner Lebenstage seien wenige! Vgl. Ps 109, 9.

In Unheil und Krankheit soll er mit den wenigen Tagen, die er zu leben hat, zu Ende kommen! (IV R 38, III 38—40.) Die Götter, so vieler Name auf diesem Denkstein genannt ist, mögen seine Tage als sein Nichtleben aussprechen! (London 90835, V 6—7.) Anu, der König, der Vater der Götter, möge im Zorn ihn vertilgen, sein Leben vernichten! (Neb. Nipp. IV 3—4.)

19. Ps 109, 8b: Sein Amt empfange ein anderer!

Sein Schutzgott übergebe seine Königswürde seinem Feinde! (Susa 14, IV 13—15.)

20. Ps 109, 10: Seine Kinder mögen überall herumschweifen und betteln, mögen fortgetrieben werden aus ihren Ruinen!

Marduk, der grofse Herr, dessen Ausspruch kein Gott ungültig machen kann, lege Hunger als seine grofse Strafe auf ihn! (Susa 3, VI 29—34.) (Adad) möge Hunger und Not ihm bereiten, Zusammenbruch, Mangel und Unheil hefte sich Tag und Nacht an seine Fersen! (V R 56, II 43—44.) (Die Götter) mögen Tage der Dürre, Jahre der Not als sein Ge-

schick bestimmen! (London 100, IV 9—11.) Nabu, der erhabene Bote, möge Zeit des Mangels und der Dürre zu seinem Geschick bestimmen! (III R 41, II 34—35.) Nabu, der erhabene Bote, möge Not und Hunger ihm bereiten, so daſs er, was er auch anstrebt mit gierigem Munde, nicht erreiche! (I R 70, II 16—20.) In Bedrängnis und Not möge sein Leben aufhören! (V R 61, VI 52—53; vgl. KB III 1, 183.) Vgl. London 90835, I 45.

21. Ps 109, 11: Der Wucherer lege aller seiner Habe Schlingen, und Fremde mögen plündern, was er mühsam erworben hat! Das Haus, das er gebaut, möge ein anderer in Besitz nehmen! (V R 56, II 53.)

22. Ps 109, 12a: Er habe niemand, der ihm Huld erweist![1]

In Bedrängnis und Not möge sein Leben aufhören, sein Leichnam niedersinken, ohne daſs er eines Grabes teilhaftig wird! (V R 61, VI 52—55.) Sein Leichnam möge ein Grab nicht bekommen! (London 90835, II 24—25.) Sein Leichnam möge nicht zur Erde bestattet werden, sein Totengeist einem andern Totengeist nicht die Hand drücken! (Susa 16, VI 21—22.) Ninib, der Herr der Grenzsteine, möge seinen Grenzstein ausreiſsen, seinen Namen, seinen Samen, seinen Sproſs, seine Nachkommenschaft im Munde der Leute austilgen, einen Sohn und Wasserspender[2] ihn nicht haben lassen! (London 90835, II 14—19.) Ninib, der Herr der Grenzsteine, möge seinen Sohn, seinen Wasserspender, hinwegraffen! (III R 43, IV 19—20.) Ninib, der Herr der Landschaft, Gemarkung und Grenze, möge den Sohn, den Wasserspender, ihm rauben und keinen Nachkommen und Sproſs zu eigen geben! (Susa 3, VII 5—13.)

23. Ps 109, 13: Seine Nachkommenschaft möge der Ausrottung verfallen, im nächsten Geschlecht erlösche ihr Name!

Schamasch, der Richter Himmels und der Erde, möge seinen Namen vernichten! (London 100, III 12.) Ninkarrak

[1] Wörtlich: die Liebe fortdauern läſst. Ich beziehe das mit Rücksicht auf V. 12b vor allem auf die Bestattung des Toten.

[2] Der das Totenopfer darbringt.

möge von seinem Samen hinwegraffen! (Ebd. III 17.) Vgl. IV R 38, III 37. Die Götter, so vieler Namen auf diesem Grenzstein genannt sind, mögen seinen Namen verderben, zum völligen Nichtsein ihn gelangen lassen! (London 95, VI 21—24.) Während der Zeit, da er lebt, soll er Elend mit sich schleppen, und solange Himmel und Erde besteht, soll sein Same vergehen! (V R 56, II 59—60.) Es möge sein Name vergehen, sein Geschlecht verschwinden! (V R 61, VI 50—51.) Die großen Götter, deren Namen auf diesem Denkstein genannt sind, mögen seinen Namen, Samen und Sproß im Munde der Leute vertilgen und seine Zukunft abschneiden! (V. A. 2663, V 45—47.) Anu, Ellel und Ea mögen ihn zornig anblicken und sein Leben, die Söhne und seinen Samen vernichten! (O. B. I. 149, II 18—20.) (Die großen Götter mögen) seinen Namen vernichten, seinen Samen hinwegzuraffen nicht rasten! (MDP II 89, III 25—29; vgl. Steinmetzer a. a. O. 25, A. 1).

24. Ps 109, 17: Er wollte den Fluch, so komme er über ihn; er hatte kein Gefallen an Segen, so bleibe er fern von ihm! Vgl. ebd. V. 18 und 19.

Diesen Menschen mögen Anu, Ellel, Ea und Nincharsag, die großen Götter, deren Befehlswort unabänderlich, mit ihren grimmen Mienen anblicken und mit unlösbarem, bösem Fluch ihn verfluchen! (Susa 3, VI 15—28.) Diesen Menschen mögen Anu, Bel, Ea und Ninmach, die großen Götter, zornig anblicken und mit unlösbarem Fluch, mit Unheil ihn verfluchen! (III R 41, II 13—15.) Die großen Götter, so vieler Namen auf diesem Denkstein genannt sind, mögen ihn mit bösem Fluche verfluchen! (Neb. Nipp. V 5—7.) Vgl. Susa 2, III 23. Die Götter, so vieler Namen auf diesem Denkstein verzeichnet sind, mögen (ihm) mit Fluch bitter sein, d. h. zürnen! (Susa 14, III 15—17.)

Dies sind die am meisten ins Auge fallenden Parallelen zwischen den Fluchpsalmen und den babylonischen Fluchformeln. Schon ein flüchtiger Blick auf die gegebene Zusammenstellung lehrt, daß eine nahe inhaltliche Verwandtschaft zwischen den in Vergleich gezogenen Stellen besteht.

Sie erklärt sich ohne weiteres aus der nahen Verwandtschaft der hebräischen und babylonisch-assyrischen Sprache, die von demselben Geiste, derselben Vorstellungs- und Denkweise beseelt sind. Alles, was dem Semiten irgendwie am Herzen liegt, Haus, Hof und Feld, Gesundheit und langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft, Vernichtung des Feindes und nicht zuletzt der Segen der Gottheit, alles das spiegelt sich, ins Gegenteil verkehrt, in den Fluchformeln getreulich wider.

(Schlufs folgt.)

„Zu den Onomastica“ (ZatW XXXII 17 ff).

Die a. a. O. von Prof. Nestle gewünschte Bearbeitung der Etymologien der Onomastica habe ich als Dissertation unter dem Titel „Untersuchungen zum Liber interpretationis hebraicorum nominum des hl. Hieronymus“ im Sommer 1910 fertig gestellt. Inzwischen ist es mir gelungen, noch eine Reihe wertvoller Beiträge zu gewinnen und die meisten Dunkelheiten zu beseitigen. Die Resultate dieser ebenso dankbaren wie klippenreichen Arbeit werden im Laufe dieses Sommers unter dem Titel „Onomastica sacra“ im Druck erscheinen. Nur durch eine möglichst umfassende Aufarbeitung des Materials wird man der Schwierigkeiten Herr werden.

Für die von Nestle a. a. O. herausgegriffenen Etymologien sei hier kurz die Lösung gegeben.

1. Ἰσραὴλ νοῦς ὁρῶν θεόν: νοῦς ist nicht von einem Stamm ισρ, sei es יסר oder יצר, abzuleiten, sondern ist identisch mit איש; vgl. Achis (אכיש Rg α 21, 11) verumtamen vir (אך, איש) sive frater meus aut Frater vir (Lagarde, Onomastica sacra II [1870] 34, 19). Frater meus = Frater mens (אח, איש; vgl. Frater vir, Konstruktion!). Übrigens steckt dieses νοῦς auch in Μωυσῆς νοῦς εὐσεβής l. c. 179, 16, νοῦς ἢ εὐσεβής 173, 60 = Ισραηλ, d. i. איש, אֵל יְרֵא — εὐσεβής, vgl. εὐσέβεια Septuag.-Konkordanz.

2. Ἰσραὴλ ὁρῶν θεὸν ἢ λαὸς ἰσχυρός l. c. 181, 82: λαός ist zu korrigieren in ναος, d. i. νους; alsdann ist die Etymologie umzustellen: νοῦς ὁρῶν θεὸν ἢ ἰσχυρόν. Zu einer derartigen Korrektur liefern die griechischen Onomastica eine Menge von Parallelen.

3. Von den zum Namen Thamar angeführten Etymologien bildet die Hauptschwierigkeit: θαμὰρ θεοῦ λόγοι ἢ δεῦρο λόγοι l. c. 191, 66, δεύλογε ἢ κύρι l. c. 202, 81; δεῦρο λόγοι — θεοῦ λόγοι — δεύλογε sind alle drei = תא (Imp. v. אָתָא) „wohlan“, אמר „sprechen“; θεου λογοι ist eine mifslungene Auflösung eines unverstandenen δευ = δεῦρο. Gerade dieses δευ hat noch kompliziertere Bildungen veranlafst, auf deren Besprechung ich aber hier verzichten mufs.

θαμὰρ πεπειραμένη 191, 66 = πεπικρασμένη, vgl. θειμὰρ πειρασμός l. c. 192, 77 (= πικρασμός).

Eichstätt. Franz Xav. Wutz.

Paulus und Gallio.

Von Ernst Dubowy in Breslau.

Im Jahre 1905 veröffentlichte Emile Bourguet[1] in seiner Pariser Dissertation vier Fragmente einer Inschrift, die man als „Gallio-Inschrift“ bezeichnen könnte[2]. Sie enthält die Unterschrift, Adresse und einige Worte Text aus einem Briefe des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi. In der 6. Zeile, die mit den Ergänzungen Bourguets lautet: . . . [Λ. Ἰού], νιος Γαλλίων ὁ [φίλος μ]ου κ[αὶ ἀνθύ]πατος [Ἀχαίας] . . ., wird der aus Apg 18, 12 bekannte Prokonsul Gallio genannt, dem sich nunmehr das Interesse der Exegeten mehr denn je zugewandt hat, zumal da die Feststellung seiner Amtszeit einen festen Punkt in der relativen Chronologie des Lebens Pauli ergibt. Darum wird auch hier die Gallio-Frage aufgerollt.

L. Junius Gallio (oder L. Junius Annäus Gallio)[3] war der älteste Sohn des römischen Ritters und Rhetors Annäus Seneca (Seneca rhetor, Contr. 1, pr. 1) und dessen Gemahlin Helvia. Ursprünglich hieſs er Annäus Novatus[4]. Von seinen beiden

[1] Aem. Bourguet, De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo, Montepessulano 1905, 63.

[2] Ob weitere drei Fragmente, von denen zuerst bei E. Ch. Babut et A. Loisy, Le proconsul Gallion et saint Paul (Revue d'hist. et de litt. rel. N. S. II 139—144) Mitteilung gemacht wird, zu der Inschrift gehören, ist für unsere Frage belanglos.

[3] Vgl. Prosop. imp. Rom. I 58 ff, II 237 f.

[4] Woher A. Bisping (Erklärung der Apostelgeschichte[2], Münster 1871, 296), J. Felten (Die Apostelgeschichte, Freiburg 1892, 344), Ph. Seeböck (Sankt Paulus, der Heidenapostel, Paderborn 1897, 111) und J. Knabenbauer (Commentarius in Actus Apostolorum, Parisiis 1899, 315) als sein Pränomen „Marcus“ entnehmen, ist nicht zu ersehen;

Brüdern war der ältere Seneca der bekannte Philosoph, der, nachdem er wohl noch gegen Ende der Regierung des Tiberius Quästor geworden (Seneca iunior, Ad Helv. 19, 2), unter Claudius i. J. 41 nach Korsika verbannt, 49 auf Bitten Agrippinas, der Gemahlin des Kaisers, begnadigt, Prätor, sodann Erzieher Neros wurde (Tac., Ann. 12,8), i. J. 56/57 zusammen mit Trebellius Maximus das Konsulat bekleidete (Digest. 36, 1, 1) und sich nach Entdeckung der Pisonischen Verschwörung auf Neros Geheifs selbst das Leben nahm (Tac., Ann. 15, 60—64). Der jüngste Bruder, Mela, mufste sich, unter Nero als Ritter von senatorischem Rang einer angeblichen Verschwörung angeklagt, i. J. 66 durch Öffnen der Adern den Tod geben (Tac., Ann. 16, 17). Novatus wurde von dem Senator und zu seiner Zeit hochberühmten Rhetor Junius Gallio adoptiert, der mit Ovid und dem älteren Seneca befreundet war; dieser bezeichnet ihn als seinen und seiner Söhne Freund, wenn er ihn öfter „Gallio noster“ nennt (Contr. 10, pr. 8). Seneca widmete seinem Bruder die Schrift De vita beata (ebd. 1, 1) sowie die drei Bücher De ira (ebd. 1, 1), ob diese noch vor der Adoption, erscheint zweifelhaft, obwohl der Adressat dort mit Novatus angeredet ist[1]. Gallios Gattin starb vor der Verbannung des Seneca, also vor dem Jahre 41. Sie hinterliefs ihm eine Tochter mit Namen Novatilla (Seneca, Dial. 12, 18, 7).

Nach Senecas Angaben war er ein edler Charakter, pietätvoll gegen seine Mutter (Dial. 12, 18, 2 f), liebreich seinen Brüdern gegenüber (Epigr. 8), aller Schmeichelei feind; so weist er das Lob zurück, das Lucilius Junior, Senecas Freund, seiner Begabung, Einfachheit, Freundlichkeit und natürlichen Heiterkeit spendet (Nat. quaest. 4, pr. 10—12). Statius bezeichnet ihn als „dulcis Gallio“ (Silv. 2, 7, 32).

---

ebensowenig ist die Angabe von C. F. Nösgen (Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas, Leipzig 1882, 341), der Prokonsul heifse Annäus Mennäus Gallio, zu belegen.

[1] G. Hoennicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, Leipzig 1903, 26 f.

Hinsichtlich seiner Gesundheit wissen wir, dafs er in Achaia vom Fieber befallen wurde, sofort ein Schiff bestieg und klagte, die Ursache der Krankheit liege nicht in seinem Körper, sondern in der Gegend (Ep. mor. 104, 1, 1). Um sich von einer andern Krankheit — Schwindsucht oder Blutspeien — zu heilen, unternahm er nach seinem Konsulat eine Seereise nach Ägypten (Plin., Hist. nat. 31, 62 [33])[1].

Cassius Dio berichtet einen witzigen Einfall Gallios anläfslich der Apotheose des Claudius. Als nämlich die im Staatsgefängnis Getöteten an grofsen angelförmigen Haken von den Henkern auf das Forum und von da aus in die Tiber geschleppt wurden, bemerkte Gallio, Claudius sei am Haken in den Himmel gezogen worden (Dio 60, 35). Daraus ergibt sich, dafs Gallio beim Tode des Kaisers, also am 13. Oktober 54[2], in Rom war.

Als Nero i. J. 65 nach Unterdrückung der Pisonischen Verschwörung und dem Tode Senecas sich vor dem Senat von dem Vorwurfe der Grausamkeit zu reinigen suchte, bat Gallio aus Furcht, es könne ihm ebenso wie seinem Bruder ergehen, ihn am Leben zu lassen. Deswegen warf ihm ein sonst nicht näher bekannter Salienus Clemens vor, er sei ein Vaterlandsfeind und Hochverräter; doch wurde er von den Senatoren, welche Nero fürchteten, unterbrochen (Tac., Ann.

---

[1] K. Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, Göttingen 1848, 120) identifiziert die beiden Reisen, indem er als Veranlassung der ägyptischen Reise gleichfalls Fieber annimmt, und folgert daraus, die Erkrankung in Achaia sei „proxime post consulatum" (Plin. ebd.) des Gallio erfolgt. Plinius gibt jedoch als Grund der zweiten Reise Schwindsucht oder Blutspeien an, wenn er sagt: „Praeterea est alius usus multiplex, principalis vero navigandi phthisi adfectis, ut diximus, aut sanguine egesto, sicut proxime Annaeum Gallionem fecisse post consulatum meminimus." Damit erübrigt sich auch die Ansicht Hoennickes (S. 26), die Seereise nach Ägypten sei zum Zwecke des Besuches des Vitrasius Pollio geschehen. Aus Hist. nat. 36, 57, worauf hingewiesen wird, erfahren wir nur, dafs Vitrasius Pollio, der Statthalter des Kaisers Claudius, Bildsäulen aus rotem Marmor nach Rom gebracht habe.

[2] W. Liebenam, Fasti consulares imperii Romani (Kleine Texte für theolog. u. phil. Vorles. u. Übung., hrsg. v. H. Lietzmann), Bonn 1910, 104.

15, 73). Dio sagt im Anschlufs an den Bericht von Senecas Selbstentleibung, seine beiden Brüder hätten später den Tod gefunden (Dio 62, 25); Gallio ist also i. J. 65 oder, wie sein Bruder Mela, im Jahre darauf aus dem Leben geschieden. Dem ἐπανώλοντο bei Dio wird wohl Hieronymus — der übrigens unsern Gallio mit seinem Adoptivvater verwechselt, wenn er ihn als „egregius declamator" bezeichnet[1] — die in der armenischen Bearbeitung der Chronik des Eusebius fehlende Bemerkung entnommen haben, Gallio sei durch eigene Hand gefallen (Migne, P. L. 27, 587 f).

Zu den Staatsämtern gelangte er durch seinen Fleifs, und zwar vor der Rückkehr des Seneca aus der Verbannung, also vor dem Jahre 49 (Seneca, Dial. 12, 18, 2). Dafs er Konsul war, ist aus der oben erwähnten Stelle bei Plinius (Hist. nat. 31, 62) zu ersehen. Ob auf einer Wachstafel aus Pompeji[2], auf der eine Quittung aufgezeichnet ist, unter „L. Junio cos." unser L. Junius Gallio zu verstehen ist, läfst sich mit Sicherheit nicht sagen. Seine Tätigkeit als Prokonsul in Achaia ergibt sich zunächst aus der Angabe bei Seneca, Ep. mor. 104, 1, 1, dann aber auch aus der oben genannten „Gallio-Inschrift", aus der man mehrfach versucht hat, die Dauer seines Prokonsulats zu bestimmen[3]. Bourguet selbst hatte mit Hinweis auf Prosop. imp. Rom. II 238 das Jahr 52 angenommen. J. Offord[4] berechnete als Beginn das Jahr 52, W. M. Ramsay[5] setzte das Amtsjahr in die Zeit April 52 bis April 53, C. Clemen[6] entschied sich gleichfalls für Bourguets

[1] Diese unrichtige Notiz ist in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon V² 74 übergegangen. Vgl. auch F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 218, wo Gallio als „redegewandt" bezeichnet wird.

[2] Corpus Inscriptionum Latinarum IV, suppl. tab. cer. no. 45.

[3] Vgl. A. Deifsmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911, 162 ff.

[4] St. Paul at Corinth: Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement, April 1908, 163.

[5] The Expositor, May 1909, 468 f.

[6] ThLz XXXV, Sp. 656.

Datierung ins Jahr 52. Zu annähernd demselben Ergebnis wie Ramsay gelangte Babut[1]. Auch W. P. Armstrong[2] hält zwar die Zeit Frühjahr oder Frühsommer 51 bis 52 für möglich, aber 52 bis 53 für wahrscheinlicher.

Der Ausgangspunkt der Untersuchungen ist die in der Unterschrift des Briefes genannte XXVI. Akklamation des Claudius als Imperator. Diese kommt auf zwei Inschriften zusammen mit der tribunicia potestate XII, die für die Zeit vom 25. Januar 52 bis 24. Januar 53 gesichert ist[3]. Als terminus ante quem ergibt sich der 1. August 52, weil an diesem die Aqua Claudia in Rom eingeweiht wurde, die auf einer Inschrift die XXVII. Akklamation vermerkt[4]. Den terminus post quem bestimmt Babut annähernd folgendermaſsen: XXI. Akklamation auf einer Inschrift aus dem Jahre 50; XXII. und XXIV. auf Inschriften des Jahres 51, mithin auch die XXIII., die nicht überliefert ist; die XXV., die gleichfalls nicht bezeugt sei, setzt er ins Jahr 52, ebenso die XXVI., da sich für dieses Jahr ein zweimaliger kriegerischer Erfolg des Claudius nachweisen läſst (Tac., Ann. 12, 38—40 und 55). Die letztgenannte Akklamation ist genauer nach April oder Mai 52, da vor dem Frühjahr keine militärischen Expeditionen unternommen wurden. Dem Einwande, Claudius habe dem Gallio den Titel Prokonsul retrospektiv gegeben, begegnet Babut mit dem Hinweis, für die Einschiebung eines τότε zwischen καὶ und ἀνθύπατος sei in dem Fragment keine Möglichkeit vorhanden. Da nun die Prokonsuln am 1. April Rom hätten verlassen müssen, setzt er die Tätigkeit Gallios in Achaia in die Zeit vom 1. Trimester 52 bis zum 1. Trimester 53. — Loisy gibt in einem Anhang zu dem Aufsatz Babuts zu, daſs Gallio im Jahre 52 und den ersten Monaten von 53 in Korinth war, bestreitet aber die Zuverlässigkeit des

[1] S. S. 1, Anm. 2.

[2] PrthR IX 290—298; vgl. ThLz XXXVI 349.

[3] Gaheis in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft III, Stuttgart 1899, Sp. 2812.

[4] Frontinus, De aquis 1, 13.

Berichtes Apg 18, 12—17. Die Entscheidung Gallios sei ebenso unhistorisch wie die Worte des Agrippa an Festus: „Paulus hätte freigelassen werden können, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte“ (Apg 26, 32), oder wie die Erklärung der Unschuld Jesu durch Pilatus. Der Verfasser, der die Geburt Christi mit der Schätzung des Quirinius in Verbindung gebracht, der sich ferner die Mühe gegeben habe, soviel Synchronismen zusammenzusuchen, um das öffentliche Auftreten Jesu zu datieren (Lk 3, 1—2), habe auch die vorliegende Erzählung mit Gallio kombiniert, um die Sache Pauli in dem Prozefs vor Nero in ein günstiges Licht zu stellen. — Die negative Kritik ist nie zufrieden zu stellen. Läfst sich ein in der Hl. Schrift berichtetes Ereignis mit einer Angabe aus der Profangeschichte vereinbaren, so gilt es als tendenziös; ist dies nicht der Fall, so wird es als unhistorisch bezeichnet.

Babut hat bei seiner Berechnung mit Gaheis, dem auch H. Dessau[1] folgt, angenommen, die XXV. Akklamation lasse sich nicht belegen. Nun weist E. Ferrero[2], der diese Akklamation ins Jahr 52 setzt, auf das Fragment einer Marmorplatte hin, auf der das Wort „Claudius“ und die Zahl „XXV“ erhalten sind[3]. Diese bedeutet, wie Cavedoni[4] nachgewiesen hat, die XXV. Akklamation. — Liebenam[5] gibt das Jahr 51 dafür an mit der Bemerkung, Ferrero gebe abweichende Zahlen. Ihm entnimmt Lietzmann[6] seine Daten, der bei der Berechnung der XXVI. Akklamation im wesentlichen nichts Neues bringt.

Darin, dafs der Claudius-Brief, welcher der delphischen Inschrift zu Grunde liegt, im Jahre 52 abgefafst ist, herrscht Übereinstimmung; neuerdings hält es auch Dessau für sehr

---

[1] In Deifsmann, a. a. O. 169.

[2] In Ruggiero, Dizionario epigrafico di antichità Romane, Rom 1900, II, 1, S. 297. [3] CIL XI, Nr 824.

[4] Mem. di relig. mor. lett. 17 (1830) p. 407, nouv. sill. p. 24, n. XXII, due lett. arch. p. 17; nach CJL XI, Nr 824.

[5] A. a. O. 104.

[6] H. Lietzmann, Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus: ZwTh LIII (NF XVIII) 345—354.

wahrscheinlich, dafs er der Zeit zwischen 25. Januar und 1. August 52 angehört. Da sich aber das Prokonsulat aus den Abschnitten zweier Kalenderjahre zusammensetzt[1], ist die Datierung des Amtsantrittes Gallios verschieden. Im Gegensatz zu den oben angeführten Daten wird dieser von Lietzmann auf den 1. Juli 51, von Deifsmann allgemeiner auf den Sommer desselben Jahres verlegt. Dafs sein Prokonsulat im Sommer 52 begonnen haben könnte, halten sie für möglich, aber unwahrscheinlich[2], wir dagegen für wahrscheinlicher.

Bei der Festsetzung des Monatsdatums folgen sie einer Hypothese Mommsens[3], der es zwar für ausgemacht erklärt, dafs in der Kaiserzeit für das Statthalterjahr ein kalendarisch fester Anfangstermin nicht bestanden habe, aber annimmt, man könnte für den Amtswechsel einen Normaltermin ansetzen, wahrscheinlich den 1. Juli, und zwar wegen der Analogie der augustäischen Norm für den Wechsel der Konsuln, ein Termin, bei dem die mit Rücksicht auf die Verantwortung der Magistrate eingeführte Maximalzeit der Rückreise von 3 Monaten zu dem von Claudius bestimmten spätesten Tage der Abfahrt (Dio 60, 17) passe. Demgegenüber vertritt Marquardt[4] die Ansicht, der Tag, mit dem das Verwaltungsjahr begann, sei wohl nach der Entfernung der Provinz und der Schwierigkeit der Reise verschieden gewesen. Folgt man dieser Anschauung, die begründeter erscheint, so läfst sich das Monatsdatum näher

[1] Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1³, Leipzig 1887, 256.

[2] Ebenso N. Bares, Ein interessanter Fund in Delphi: Pastor bonus XXIV, 221, Anm. 3.

[3] A. a. O. 256.

[4] J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I², Leipzig 1881, 535. Die von Borghesi (Oeuvres I 489) aufgestellte Regel, die Mommsen (Hermes II 110; III 81) zunächst auch angenommen hat, dafs nämlich das Prokonsulatsjahr vom 1. Juni bis 31. Mai gerechnet wurde, widerlegt Marquardt durch den Hinweis, bei dieser Annahme sei nicht in Erwägung gezogen, dafs Dio 60, 11 nur von dem Termin der Abreise aus Rom redet, das Prokonsulatsjahr aber, wie man aus Ciceros Verwaltung von Cilicien mit Bestimmtheit ersehe, mit dem Tage der Ankunft in der Provinz beginnt; vgl. Ulrichs, Comm. de vita et honoribus Agricolae IV, Wirceburgi 1868, 12. Dieselben Argumente gelten auch gegen die von Mommsen später aufgestellte Hypothese vom Normaltermin.

bestimmen. Nach einer Verordnung des Kaisers Claudius mufsten die Prokonsuln Rom vor Mitte April verlassen haben, um ihr Amt anzutreten[1]. Da nun Fuhrwerk und Schiffe zu der Reise teils vom Staate, teils von den Provinzen, durch die der Weg ging, gestellt wurden[2], kann man für die Reise nach Achaia etwa einen halben Monat in Rechnung bringen[3]. Dann würde sich für den Beginn der Amtstätigkeit Gallios Anfang Mai ergeben. Wenn nun, wie Babut wahrscheinlich gemacht hat, der Kaiserbrief in die Zeit von April bis Ende Juli 52 fällt, so ist es wahrscheinlicher, dafs der Beginn des Prokonsulats in das Jahr 52 anzusetzen ist. Denn die Möglichkeit, dafs die XXVI. Akklamation mit der Tätigkeit Gallios in Achaia zeitlich zusammenfällt, ist gröfser für die Zeit von Mai bis Ende Juli als für die bedeutend kürzere von April bis Mai. Nun war Achaia, nachdem es in der Zeit 15—44 n. Chr. mit Mazedonien zusammen unter einem kaiserlichen Legaten gestanden hatte, von Claudius i. J. 44 wieder dem Senat zurückgegeben worden[4]. In den Senatsprovinzen betrug nach der Neueinrichtung durch Augustus i. J. 27 v. Chr. die Amtsdauer eines Prokonsuls ebenso wie früher in republikanischer Zeit ein Jahr[5]; an dieser gesetzlichen Bestimmung, die bis in die nachkonstantinische Zeit Geltung hatte, mufs trotz der Ausnahmen festgehalten werden[6], wenigstens im vorliegenden Falle bis zum Beweise des Gegenteils. Gallio ist also grofser Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit von Mai 52 bis Mai 53 Prokonsul gewesen. Ob er das Amt bis zum Ende seiner Periode ausgeübt hat, ist freilich nicht sicher, da

[1] Claudius hat als den spätesten Termin, vor dem senatorische Statthalter nach ihrem Bestimmungsort zu gehen hatten, i. J. 42 den Anfang April bestimmt (Dio 60, 11), aber i. J. 43 die Mitte April (Dio 60, 17); vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 1³, S. 255 f. Die zweite Angabe haben Hoennicke (a. a. O. 28) und Babut (a. a. O. 142) übersehen.

[2] Marquardt a. a. O. I 534.

[3] Über die Schnelligkeit der Fahrzeuge in damaliger Zeit vgl. Hoennicke S. 3, Anm. 3.

[4] Marquardt I² 331.

[5] Mommsen II, 1³, S. 255.

[6] Marquardt I 544, Anm. 6.

er, wie oben erwähnt, Achaia wegen eines Fieberanfalles verlassen mufste.

Durch diese Feststellung werden zunächst die vor Bekanntwerden der Gallio-Inschrift angenommenen Datierungen des Prokonsulats hinfällig, nämlich die von O. Holtzmann[1], der die Zeit vor 49 als möglich bezeichnet, die von Th. Zahn[2], der Frühjahr 53 als Anfangstermin für wahrscheinlich hält, und die zwischen 53 und 54, welche Hoennicke[3] vertritt. Sodann läfst sich der erste Aufenthalt des Apostels Paulus in Korinth näher bestimmen, als dies bisher möglich gewesen. Als nämlich Gallio Prokonsul von Achaia war, wurde Paulus von den Juden vor seinen Richterstuhl geführt, mit der Begründung, er berede die Leute, dem Gesetze zuwider Gott zu verehren. Bevor aber der Apostel anfing, sich zu verteidigen, wies der Prokonsul die Ankläger ab, da es sich um eine innere Streitfrage handle, und liefs es auch geschehen, als sie den Synagogenvorsteher Sosthenes schlugen (Apg 18, 12—17). Die Szene vor Gallio fällt in irgend eine Zeit seines Aufenthaltes in Achaia. Zwar hält es Lietzmann nach dem Wortlaut von Vers 12 sowie dem Tenor der Erzählung für kaum zweifelhaft, die Juden seien beim Eintreffen Gallios gegen Paulus vorgegangen, und für Deifsmann ist es zweifellos, dafs die Apostelgeschichte von dem neuen Prokonsul spricht; dagegen erhebt sich aber als sprachliche Schwierigkeit das ἀνθυπάτου ὄντος. Da also für eine nähere Bestimmung des Vorfalls das ganze Amtsjahr Gallios freibleiben mufs, ist es am sichersten, dieses in den Aufenthalt Pauli in Korinth einzuschliefsen. Nun gibt Apg 18, 11 dafür einen Zeitraum von 18 Monaten an, in die wohl die ἡμέραι ἱκαναί, die der Apostel in Korinth blieb (Apg 18, 18), einbegriffen sind[4]. Diese bedeuten übrigens

---

[1] Ntl Zeitgeschichte, Leipzig 1895, 128.

[2] Einleitung in das NT II, Leipzig 1899, 641.

[3] A. a. O. 36. Es ist nicht zu ersehen, woraus Hoennicke S. 28 entnimmt, Harnack setze das Prokonsulat Gallios ins Jahr 48, während doch Harnack (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1897, 236) selbst sagt, es lasse sich nicht bestimmt datieren.

[4] Vgl. J. Felten a. a. O. 343 f.

nicht, wie Lietzmann meint, einige Tage, sondern eine geraume Zeit[1]. So kann man für den ersten Aufenthalt Pauli in Korinth die Zeit Frühjahr 52 bis Herbst 53 ansetzen, doch mit der Einschränkung, dafs diese sowie die folgenden chronologischen Bestimmungen um einen Zeitraum bis zu einem Jahre später angesetzt werden können.

Jedenfalls sind durch die Feststellung des Prokonsulats Gallios die Frühdatierungen in der Chronologie Pauli unhaltbar geworden. Kellners[2] Annahme, die zweite grofse Missionsreise habe im Jahre 38 begonnen, die dritte gehöre der Zeit von Ende 47 oder Anfang 48 bis Sommer 52 an, erweisen sich nunmehr als unmöglich; ebenso Harnacks[3] Daten: Erster korinthischer Aufenthalt Herbst 48 bis Frühjahr 50, Ankunft in Ephesus ca Anfang Winter 50, Reise durch Mazedonien Herbst 53, zweiter korinthischer Aufenthalt Ende 53 bis Anfang 54, Gefangennahme Ostern 54. Ferner ist die Ansicht von E. Schwartz[4], dafs nämlich die Verhaftung Pauli Pfingsten 55 erfolgt sei, abzulehnen, weil dann, worauf schon Loisy aufmerksam gemacht hat, für die dritte, mehr als drei Jahre dauernde Missionsreise nicht genügend Zeit übrig bleibt. Anderseits ist es nicht mehr angängig, die anderthalbjährige Missionstätigkeit zu Korinth nach Mai 53 zu datieren, wie es z. B. Wendt[5] tut, der sie Herbst 53 bis Frühjahr 55 ansetzt.

Die Datierung des ersten Aufenthalts Pauli in Korinth ermöglicht in der Chronologie des Lebens unseres Apostels einen Blick nach vorwärts und nach rückwärts. Für den Rückweg von der zweiten Missionsreise kann man noch den Herbst in Anspruch nehmen, da die direkte Fahrt von Griechen-

[1] Vgl. A. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT. III. Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 37.

[2] H. Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg 1908, 316 329.

[3] Chronologie I 237.

[4] Zur Chronologie des Paulus. Nachrichten v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, philol.-hist. Klasse 1907, 295.

[5] H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeg. Kommentar von H. A. W. Meyer III[8], Göttingen 1899, 59).

land nach Ephesus etwa 5 Tage erforderte, die von Ephesus, wo Paulus nicht lange verweilte (Apg 18, 20), nach Cäsarea annähernd 6 Tage[1], von wo aus Jerusalem in 2 Tagen zu erreichen war. Von dort ging der Apostel nach kurzem Aufenthalt (Apg 18, 22) nach Antiochien, wo er χρόνον τινά (Apg 18, 23) blieb: das könnte der Winter 53/54 sein. Demnach würde der Beginn der dritten großen Missionsreise ins Frühjahr 54 fallen, der Besuch der galatischen und phrygischen Christengemeinden, der ungefähr ein halbes Jahr in Anspruch genommen haben dürfte[2], in den Sommer, die Ankunft in Ephesus gegen Ende desselben Jahres anzusetzen sein. Da Paulus daselbst zunächst drei Monate in der Synagoge (Apg 19, 8), dann zwei Jahre in der Schule des Tyrannos predigte (Apg 19, 10), sein Gesamtaufenthalt als τριετία bezeichnet wird (Apg 20, 31), so ist die Mission in Ephesus, die mindestens 2¼ Jahre dauerte, in die Zeit 55 bis Frühjahr 57 zu datieren. Dem Sommer gehören der kürzere Besuch in Mazedonien und eine wohl erst hier einzuschiebende Reise nach Illyrien (Röm 15, 19)[3] an. Für den zweiten Aufenthalt in Korinth, der drei Monate umfaßte (Apg 20, 3), ergibt sich Winter 57/58. Das Paschafest des Jahres 58 feierte Paulus in Philippi (20, 6). Zu Pfingsten desselben Jahres war er, wie er es ja auch beabsichtigte (20, 16), in Jerusalem; denn nach der Festoktav kam er in 5 Tagen von Philippi nach Troas, wo er 7 Tage blieb (20, 6), in weiteren 6 Tagen über Assos, Mitylene, Chios, Samos nach Milet (20, 13—15), wohin er die Presbyter von Ephesus kommen ließ, wohl weil er nicht lange bleiben wollte; je ein Tag entfällt auf die Fahrt nach Kos, Rhodus, Patara; bis Tyrus waren es ungefähr 5 Tage, daselbst siebentägiger Aufenthalt (21, 1—4), bis Ptolemais 1 Tag, hier 1 Tag Rast, wiederum 1 Tag bis Cäsarea, von wo aus Jerusalem in 2 Tagereisen zu erreichen war. Demnach dauerte die dritte Missionsreise annähernd von Frühjahr 54 bis Pfingsten 58.

---

[1] Hoennicke a. a. O. 30 f.

[2] Wieseler a. a. O. 51.

[3] Pölzl a. a. O. 298.

Vom ersten Korinth-Aufenthalt läfst sich auch die zweite grofse Reise Pauli bis zu diesem Zeitpunkte zurückverfolgen. Für die kaum eintägige Fahrt vom Piräus nach Korinth, die wegen der geringen Erfolge nicht lange zu denkende Wirksamkeit in Athen sowie die Reise von Beröa dorthin, die etwa eine Woche gedauert hat, kann man noch das zeitige Frühjahr des Jahres 52 in Anspruch nehmen. Auf den Winter 51/52 würde dann die vorhergehende Missionstätigkeit auf europäischem Boden fallen, also der mehrtägige Aufenthalt in Philippi (16, 12), die mindestens über drei Sabbate sich hinaus erstreckende Wirksamkeit in Thessalonich (17, 2) und die in Beröa, welche, nach den Erfolgen zu schliefsen, längere Zeit gedauert hat (17, 12). Die Reise von Antiochien bis Troas, die, knapp gerechnet, 1/2 Jahr umfafst (15, 36—16, 8), gehört dann dem Frühjahr und Herbst 51 an. Da nun Paulus bald nach der Rückkehr vom Apostelkonzil aufgebrochen war (15, 36), ist dieses in den Anfang desselben Jahres zu setzen. Nun sind von der ersten Jerusalemreise bis zum Apostelkonzil 14 Jahre verflossen (Gal 2, 18). 3 Jahre vorher fand Pauli Bekehrung statt (Gal 1, 18), mithin i. J. 34.

Auf Grund des Prokonsulats Gallios lassen sich also für das Leben Pauli folgende chronologische Ansätze als wahrscheinlich bezeichnen:

34 Bekehrung.
37 erste Jerusalemreise.
51 Apostelkonzil.
52—53 erster Aufenthalt in Korinth.
55—57 Mission in Ephesus.

Zu 1 Kor 11, 10.

Einen in den neueren Kommentaren anscheinend nicht berücksichtigten Beitrag zur Erklärung von ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς an der a. St. bietet der palästinensische Talmud Schab. VI 8 b unt., wo das einen weiblichen Kopfputz bezeichnende הַשְּׁבִיסִים Is 3, 18 mit שַׁלְטוֹנַיָּה (so Levy, Talmud-Wörterb. IV 562 a; Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterb. liest שִׁלְט) wiedergegeben wird. Levy erläutert es a. a. O. mit „Schild"; vgl. auch 498 b; im Targum-Wörterb. II 485 a mit „Flor", also Schleier, was dem paulinischen Kontexte wohl am meisten entsprechen dürfte. Vorausgesetzt ist der Zusammenhang des Wortes mit שלט „herrschen, Macht haben".

Leitmeritz. Herklotz.

Die Frage der Identität von Gal 2,1—10 und Apg 15.

Von Professor Dr Valentin Weber in Würzburg.

Seit dem Aufkommen der F. Chr. Baurschen Kritik, etwa seit 1835, gilt Gal 2, 1—10 fast allgemein als der paulinische Parallelbericht zur lukanischen Erzählung vom Apostelkonzil, und es wurde sehr eifrig darüber gestritten, ob und wie die beiden Berichte vereinbar seien. Kritisch gerichtete Ausleger behaupteten: Die Differenzen der beiden Referate sind wesentlich und unausgleichbar; also kann nur das eine oder das andere die geschichtliche Wahrheit bieten; entweder muſs die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte aufgegeben werden (Tübinger Tendenzkritik) oder die Echtheit des Galaterbriefes (Radikalkritik). Die apologetisch gerichteten Ausleger erwiderten: Die Differenzen sind nur scheinbar und lassen sich ausgleichen; also tut die Kritik, wenn sie die Geschichtlichkeit der paulinischen oder der lukanischen Darstellung antastet, den biblischen Urkunden unrecht.

Bei diesem Stand der Dinge machte ich 1900 mit allem Nachdruck geltend, daſs beide Streitteile halb im Recht und halb im Unrecht sind. Denn Paulus rede Gal 2 gar nicht von seiner Konzilsreise (Apg 15), sondern von einer früheren Jerusalemreise, die — bei Voraussetzung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte — mit der Kollektenreise (Apg 11, 30; 12, 25) identisch sein müsse. Zwischen Gal 2 und Apg 15 beständen tatsächlich wesentliche Verschiedenheiten, darin habe die Kritik recht; aber die Glaubwürdigkeit der beiden Berichte komme nicht im mindesten in Gefahr, darin habe die Apologetik recht; vielmehr sei — was bei einigem Zutrauen zur menschlichnatürlichen Verlässigkeit der beiden Geschichts-

urkunden von vornherein viel näher liegt und auf profanem Gebiete von jedem Historiker in erster Linie als wahrscheinliche Lösung ins Auge gefafst und ernstlich erprobt würde — aus der Unvereinbarkeit der beiden Geschichtsberichte die Folgerung zu ziehen, dafs die beiden Urkunden ganz verschiedene, zeitlich auseinanderliegende Vorgänge erzählen, und bei näherer Prüfung ergebe sich, dafs gerade durch die Auseinanderhaltung der zwei Jerusalemreisen Pauli Gal 2 (mit dem Ergebnis des Apostelübereinkommens oder Missionsvertrags) und Apg 15 (mit dem Ergebnis des Aposteldekrets) jeder Schein von Disharmonie zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte beseitigt, also die geschichtliche Glaubwürdigkeit der beiden Geschichtsquellen bedeutend erhöht wird.

Diese Anschauung habe ich in der Voraussicht, dafs sie scharfen Widerspruch finden werde, mit sehr ausführlicher Begründung den Fachgenossen und weiteren Kreisen vorgelegt (Weber, Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil [1900] 33 ff 55 ff 62 ff 184 ff 329—347; Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal 2, 1—10) bis zum Apostelkonzil [Apg 15], in den „Biblischen Studien“ von Bardenhewer, VI. Band [1901], S. 141—186).

Welchen Erfolg habe ich nun mit der Bestreitung der Identität von Gal 2 und Apg 15 erzielt? Protestantischerseits wurde meine Anschauung, soweit ich sehe, in Deutschland einmütig abgelehnt, und zwar ohne Auseinandersetzung mit meinen Argumenten; im kritischen wie im bibelgläubigen Lager betrachtet man, wie es scheint, die Identität der beiden Berichte für eine derart feststehende Tatsache, dafs eine „Frage“ diesbezüglich gar nicht existiert, und Professor Steck in Bern hat wohl im Sinne sehr vieler Fachgenossen geschrieben: „Wieder ein Versuch, die Differenzen zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte auszugleichen. Diese rühren nach dem Verfasser daher, dafs man bisher irrtümlich Gal 2 mit Apg 15 parallelisiert hat. Die Reise Gal 2, 1 ff sei vielmehr mit der Reise Apg 11, 30 zur Überbringung der Kollekte gleichzusetzen, die Abfassung des Galaterbriefes falle in den Aufenthalt zu

Antiochien nach Beendigung der zweiten Missionsreise des Paulus. So komme alles in Ordnung, und die Tübinger Tendenzkritik sei in ihrer Wurzel überwunden, ebenso die Loman-Stecksche Radikalkritik ... Der Verfasser hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, seine These von allen Seiten zu begründen.... und doch überzeugt er nicht. Es ist eben nun einmal für uns andere Menschen unmöglich, die beiden Berichte Gal 2 und Apg 15 nicht als von verschiedenen Standpunkten ausgehende Parallelberichte über den nämlichen Vorgang zu erkennen" (Schweizerische Theologische Monatsschrift 1901, 191). Für die „dogmenfreien" deutschen Kritiker gilt also, wie es scheint, die Zusammenlegung von Gal 2, 1—10 mit Apg 15 als Quasi-Dogma, und es ist die gegenteilige Ansicht überhaupt indiskutabel. Viel unbefangener hat man im Ausland und in katholischen Fachkreisen deutscher Zunge zu meiner These Stellung genommen. Man hat entweder zugestimmt oder die Frage offen gelassen oder zwar meine Auffassung mehr oder minder entschieden abgelehnt, jedoch mit Angabe der Bedenken und Gegengründe, so daſs die gedeihliche Fortführung der Debatte zum Zweck der Klärung und Lösung des Problems möglich ist.

Für die Identität der beiden Berichte wurde gegen mich besonders geltend gemacht: Die auffallenden Übereinstimmungen seien so groſs, daſs es unmöglich sei, die zwei Jerusalemreisen des Paulus Gal 2 und Apg 15 mit den beidesmaligen Beschneidungsverhandlungen auseinanderzuhalten; die unleugbar vorhandenen erheblichen Differenzen seien nur scheinbar und entweder in befriedigender Weise erklärbar oder doch unwesentlich; die Kombination der Jerusalemfahrt Gal 2 mit der Kollektenreise Pauli Apg 11, 30 gefährde die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ergebe ein Geschichtsbild, das nicht befriedigen könne.

Demgegenüber möchte ich zu bedenken geben:

I. Die Übereinstimmungen der beiden Berichte werden sehr überschätzt. Die beiderseitigen Aussagen, welche als auffallende Übereinstimmungen ausgegeben werden, sind in

Wirklichkeit entweder nicht auffallend oder nicht übereinstimmend. Dafs z. B. beidemal die zwei Heidenapostel — mit Begleitung — aus dem Mittelpunkt der Heidenchristenheit — zur Mutterkirche hinaufzogen und über ihre Erfolge in den Heidenländern Bericht erstatteten, ist nicht auffällig, sondern für jeden Jerusalembesuch, den Paulus in der Zeit seiner Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas machte (das ist laut Apg für die zwei Besuche 11, 30 und 15), selbstverständlich. Aber auch, dafs beidemal in Jerusalem die Beschneidungsfrage zur Sprache kam und eine Lösung im Sinne der Nichtverpflichtung der Heidenchristen fand, hat gar nichts Befremdliches. Kommen ja in jedem Vereine und Parlamente wichtigere Beschlüsse häufig nur dadurch zustande, dafs wiederholte Verhandlungen gepflogen werden zuerst gewöhnlich in engeren Kreisen, etwa in Versammlungen von Vertrauensmännern, Vorstandsmitgliedern, Ausschüssen, dann in Plenarversammlungen. Zwischen der Kommissionsberatung und der Verhandlung im Plenum können Monate und Jahre Zwischenzeit liegen, beidemal wird über die nämliche Sache gesprochen, vielleicht von den nämlichen Hauptpersönlichkeiten das Wort ergriffen, im wesentlichen die nämliche Regelung vereinbart, — und doch sind es zweierlei zeitlich getrennte und in den näheren Umständen und Formulierungen wesentlich verschiedene Verhandlungen. Eine auffällige Übereinstimmung zwischen Gal 2 und Apg 15 wäre also dann vorhanden, wenn die von Paulus und von Lukas angegebenen Begleitumstände der Beschneidungsverhandlungen die gleichen wären, z. B. in Hinsicht auf Anlafs, Verlauf und Resultat derselben. Allein eben dies wird zwar behauptet und mag bei vorgefafster Meinung so scheinen, kann aber auch aus dem im ganzen ziemlich klaren Bericht des Lukas in den viel kürzer und für uns etwas dunkel gehaltenen Bericht des Paulus e i n g e t r a g e n sein. Liegt nicht angesichts der analogen Beispiele aus dem Vereins- und Parlamentsleben die gegenteilige Annahme viel näher, dafs über die in die Entwicklung der Heidenmission und des Urchristentums so tief eingreifende Frage, ob die gläubigen Heiden zur Beschneidung

und jüdischen Gesetzesbeobachtung anzuhalten seien, wiederholt verhandelt wurde? Liegt die Annahme nicht nahe genug, dafs die Beschneidungseiferer nicht urplötzlich das Prinzip aufstellten, die Haltung des mosaischen Gesetzes sei Heilsbedingung, sondern zuerst in der Weise, wie es eifrige Juden gegenüber Proselyten machten, nur als wünschenswert und empfehlenswert es bezeichneten, dafs die gläubigen Heiden, wenigstens die Missionsgehilfen, sich beschneiden liefsen, und dann, als sie auf diesem Wege nichts erreichten, zur Sicherstellung der vermeintlichen jüdischen Vorrechte mit der radikalen Forderung Apg 15, 1 hervortraten? Erscheint deshalb nicht geboten, den paulinischen Text unter dem Gesichtspunkt, dafs möglicherweise ein früheres, wesentlich verschiedenes Stadium der Gesetzesfrage vorliegt, mit aller Umsicht zu untersuchen?

II. Die Differenzen werden sehr unterschätzt. Sie sind gröfser, als gewöhnlich zugegeben wird, und die Ausgleichsversuche befriedigen höchstens zur Not. Wenn Paulus nach eigener Aussage gemäfs einer Offenbarung nach Jerusalem hinaufzog, dagegen nach Lukas als Abgesandter der antiochenischen Gemeinde, so schliefst, sagt man, beides einander nicht aus. Wenn Paulus neben Barnabas nur den Titus als Reisebegleiter nennt, Lukas „einige andere“, so ergänzen sich, sagt man, beide Berichte. Ebenso wenn Paulus über die Privatverhandlungen mit den Autoritäten der Mutterkirche, über den Handschlag der Gemeinschaft, die Teilung der Missionsgebiete, Sammlung von Liebesgaben bei den Heidenchristen für die notleidenden Judenchristen berichtet, Lukas dagegen statt dessen von öffentlichen Verhandlungen, von Reden des Petrus und Jakobus zu Gunsten der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, von den Klauseln des Jakobus, von einem feierlichen Beschlufs mit dem vierfachen Vorbehalt, von förmlicher Ausfertigung des Aposteldekretes und dessen Übermittelung nach Antiochia durch eigens bestellte Abgesandte der Mutterkirche, so soll das alles sich trefflich ergänzen; diese Differenzen seien aus der Verschiedenheit der Stand-

und Gesichtspunkte zu begreifen, indem Paulus das Interesse hatte, seine persönliche Autorität und apostolische Selbständigkeit zu wahren und zu verteidigen, Lukas aber als Historiker mehr veranlaſst war, die öffentlichen Szenen und den offiziellen Abschluſs der Verhandlungen zu erzählen. Aber der aufmerksame Leser fragt sich: Warum beruft sich Paulus den Galatern gegenüber zur Kennzeichnung und Widerlegung der judaistischen Verwirrer nicht auf das Aposteldekret mit seiner ausdrücklichen und feierlichen Verurteilung der Irrlehrer und mit der förmlich autoritativen Freisprechung der Heidenchristen von der Gesetzesbeobachtung? Das wäre doch das einfachste und schlagendste Argument gewesen, die galatischen Irrlehrer, die, wie allgemein anerkannt wird, gegen den Paulus die „Angesehenen“ der Mutterkirche ausspielten, zu entlarven und die irregeführten Galater aufzuklären und zu beruhigen! Die Auskunft, das Aposteldekret sei von Paulus schon früher den Galatern mündlich bekannt gegeben worden, kann am wenigsten befriedigen, weil der Text Gal 2, 1—10 auf den unbefangenen Leser zu stark den Eindruck macht, daſs Paulus zum erstenmal den Lesern über Jerusalemer Beschneidungsverhandlungen Mitteilung macht und weil nicht einzusehen ist, was für eine Beweiskraft der friedlich-schiedliche Missionsvertrag haben soll, wenn das viel beweiskräftigere Aposteldekret den Lesern die Augen nicht öffnen konnte. Ebensowenig kann die andere Auskunft beruhigen, als habe Paulus deshalb auf den Entscheid der Jerusalemer Autoritäten sich zu berufen unterlassen, weil er seine volle Selbständigkeit jenen gegenüber wahren wollte. Man kann nicht einsehen, warum er seiner Unabhängigkeit das Geringste vergeben hätte, wenn er Leute, die durch fälschliche Berufung auf die Altapostel so groſse Verwirrung und Irreführung angerichtet, durch Bekanntgabe des feierlichen Urteils eben dieser Altapostel als Lügner bloſsgestellt hätte. Die Erwiderung, daſs ja nach jedem Konzilsentscheid die Irrlehrer gleichwohl ihre Versuche, die verurteilten Lehren zu verbreiten, fortsetzten, übersieht, daſs dies jedenfalls niemals mit Berufung auf die nämlichen kirchlichen

Autoritäten, die die Lehren verurteilt haben, geschehen ist, weil sonst die sofortige Entlarvung der Irrlehrer als Lügner gefolgt wäre. Nur eine Lösung scheint zu befriedigen: Paulus berichtet gar nicht über das Apostelkonzil, wofern des Lukas Erzählung Apg 15 Glauben verdient. Wollte man aber von den bis jetzt erwähnten Differenzen ganz absehen mit dem Troste, dafs wir nicht klar genug sehen, um hier sicher urteilen zu können, so bleibt der Widerspruch, dafs Paulus selbst seine Jerusalemreise Gal 2 als seine zweite seit der Bekehrung kennzeichnet, die Konzilsreise Apg 15 aber, falls Lukas Glauben verdient, die dritte war, eine Schwierigkeit, die von der „Kritik“ mit allem Nachdruck betont wird, von der „Apologetik“ aber zu leicht genommen wird. Die gewöhnliche Lösung will glauben machen, mit Gal 2, 1 beginne Paulus ein neues Beweisthema, er habe also die Kollektenreise nebst der ersten Missionsreise stillschweigend übergehen können, weil er nicht die Skizze seines Lebenslaufes fortsetzen, sondern aus späterer Zeit nur ein wichtiges Ereignis — die Konzilsreise mit ihrem Resultat — herausgreifen wollte. Ich würde diese Auffassung für möglich halten, wenn nur Paulus sie irgendwie, z. B. durch οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί angedeutet hätte. So aber halte ich sie für ausgeschlossen und wundere mich, dafs Harnack (Die Apostelgeschichte [1908] 154) die Meinung ausspricht, zur Not könne man die Schwierigkeit so lösen, dafs Paulus Gal 1 f nicht seine Jerusalemreisen überhaupt zähle, sondern jene Reisen, bei denen es sich um sein Verhältnis zu Petrus und den andern bzw. um sein Evangelium gehandelt habe. Mir will im Gegenteil scheinen: Kein Mensch würde bezweifeln, dafs Paulus Gal 2, 1 seine zweite Jerusalemreise meint, und jedermann würde die Ansicht, Paulus könne vielleicht von der ersten Reise zur dritten überspringen, absurd finden, wenn wir den vermeintlichen Seitenbericht der Apostelgeschichte gar nicht hätten. Hier scheint die Kritik völlig im Recht zu sein, wenn sie behauptet: Ist die Kollektenreise geschichtlich, so durfte Paulus sie nicht unerwähnt lassen. Aber voreilig folgerte die Kritik: Also ist die Kollektenreise

ungeschichtlich. Die logische Folgerung lautet vielmehr: Also redet Paulus eben von dieser Kollektenreise, falls sie geschichtlich ist, und es ist zu prüfen, ob sich Gal 2, 1—10 mit Apg 11, 30 zusammenlegen läfst.

Doch angenommen, all die Schwierigkeiten, die von der Kritik gegen die Vereinbarkeit von Gal 2 und Apg 15 vorgebracht werden, seien nur scheinbar, das heifst die Differenzen hinsichtlich der Zählung der Reisen, des Motivs der abermaligen Jerusalemfahrt, der Reisegenossen, der Stellungnahme der Urapostel zur Beschneidungsfrage und des Resultates der Verhandlungen seien nur scheinbar und ausgleichbar, so liegen viel ernstere Schwierigkeiten vor, nämlich wesentliche Differenzen, die von der Kritik übersehen wurden.

III. Eine umsichtige Exegese findet zwischen Gal 2 und Apg 15 einen sachlichen Unterschied in Hinsicht auf Veranlassung und Verlauf der Beschneidungsverhandlungen, und zwar derart, dafs beide Berichte zwei wesentlich verschiedene Stadien des Legalienstreites darstellen. Wenn Paulus sagt: „Nicht einmal Titus wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen", so hat die Kritik folgenden Verlauf der Debatten aus dem Text herausgelesen: Zuerst hätten die Judaisten die prinzipielle Forderung gestellt, alle Heidenchristen seien zur Annahme der Beschneidung zu verpflichten; dann, als sie mit dieser Forderung unterlegen waren, hätten sie den prinziplosen Antrag gestellt, wenigstens Titus, der Missionsgefährte des Paulus, müsse sich beschneiden lassen. Das hat man aus Apg 15 in Gal 2 eingetragen, aber im Text des Paulus steht kein Wort davon. Das Gegenteil steht darin: die Beschneidungsforderung wurde in Jerusalem nicht erhoben, nicht einmal in Hinsicht auf Titus. Es ist sprachlich unzulässig, zu deuten: Nicht einmal Titus wurde mit Erfolg gezwungen = die Forderung wurde zwar gestellt (von den Judaisten), aber abgelehnt (von den Aposteln und der Gemeinde). Wohl kann ἀναγκάζω verschiedene Arten von Zwang bezeichnen, physischen oder nur moralischen, letzteren in verschiedener Abstufung (direkt durch Gesetz, Gemeindebeschlufs, Antragstellung, Forderung-

stellen, Zureden. nur indirekt durch das Beispiel oder durch bloſse Absonderung wie Gal 2, 14). ferner erfolgreichen oder erfolglosen (nur versuchten). aber die von Paulus behauptete Negierung des Zwanges negiert jegliche Art des Zwanges. Wo gibt es in der Weltliteratur oder in der Umgangssprache einen Beleg, daſs die Aussage „er wurde nicht gezwungen" den Sinn hätte: „der Zwang wurde zwar versucht, die Forderung wurde gestellt, aber nicht durchgesetzt"? Nach dem Zusammenhang ist Gal 2, 3 „zwingen" = Antrag stellen, Forderung erheben. Paulus sagt also aus: Nicht einmal bezüglich des Titus [geschweige bezüglich anderer oder aller Heidenchristen] wurde der Antrag gestellt, die Forderung erhoben, ihn zu beschneiden. Und zwar lautet die negative Aussage uneingeschränkt: Als Paulus damals in Jerusalem sein Heidenevangelium vorgelegt hatte, wurde die Beschneidungsforderung nicht gestellt, das ist von keiner Seite, von keinem Menschen: weder in der Gemeindeversammlung — falls eine solche wegen des Wortes αὐτοῖς 2, 2 anzunehmen ist — von irgendwelchen Gesetzeseiferern, noch in der Privatbesprechung von irgend einem der Angesehenen. Ganz richtig bemerkt Zahn zu 2, 3: „Nicht nur, daſs Titus unbeschnitten blieb, sollte gesagt werden, sondern daſs niemand dies auch nur gebieterisch forderte und den Paulus oder den Titus dazu drängte und nötigte, nämlich niemand von den Leuten, welchen Paulus damals in Jerusalem sein Evangelium vorlegte, weder die Muttergemeinde noch deren Oberhäupter" (S. 84). Aber ganz irrig will Zahn gleichwohl die Judaisten ausgenommen wissen: ein etwaiges Drängen derselben auf Beschneidung des Titus zu erwähnen, habe Paulus keinen Anlaſs, „da er es 2, 1—3 nur erst mit der Muttergemeinde und ihren anerkannten Autoritäten zu tun hat, von diesen aber die allgemeine Forderung der Judaisten abgewiesen und damit das Evangelium, wie es Paulus unter den Heiden predigte, anerkannt wurde" (S. 85). Erst mit V. 4 wende er sich den Judaisten zu, und zwar so, daſs er sie gleich durch die ersten Worte (eingeschmuggelte Falschbrüder) von der Christenheit ausschlieſse. Diese — aus

Apg 15 eingetragene — Exegese ist durchaus unzulässig. Die Judaisten in Jerusalem waren doch tatsächlich Mitglieder der Muttergemeinde, und nur als solche konnten sie in der Gemeindeversammlung anwesend sein und Anträge stellen; Paulus hätte also, wenn sie „die allgemeine Forderung" der Beschneidung, wie Zahn behauptet, gestellt hätten, mit den Worten „nicht einmal Titus . . ." eine unwahre oder sehr anfechtbare — weil auf höchst bedenklicher reservatio mentalis aufgebaute — Behauptung aufgestellt, seiner Argumentation eine arge Blöfse und den Gegnern eine starke Angriffswaffe gegeben. Ferner hätte Paulus allen Anlafs gehabt, die judaistische Forderung und deren Abweisung den Galatern mitzuteilen, weil diese Tatsachen viel gewichtiger und beweiskräftiger gewesen wären als das, was er berichten kann: Es wurde damals eine Beschneidungsforderung nicht erhoben. Haben wir hiermit schon einen wesentlichen Unterschied zwischen der Behandlung der Gesetzesfrage zu Jerusalem zur Zeit von Gal 2 und zur Zeit von Apg 15 festgestellt, so weist die Wendung „nicht einmal Titus" auf einen zweiten wesentlichen Unterschied. Wenn Paulus als ersten Erfolg seiner damaligen Jerusalemfahrt und Evangeliumsvorlage triumphierend verkündigt: „Nicht einmal die Beschneidung des Titus, der sich in meiner Begleitung befand und ein Grieche war, wurde gefordert", so setzt das voraus, dafs vorher von gewissen Leuten die Beschneidung der Heidenchristen, wenigstens des Titus, gefordert worden war, und zwar, weil dies, wie Paulus bezeugt, in Jerusalem nicht geschehen war, in Antiochien. Die Formulierung der Forderung „wenigstens Titus" und des Erfolges „nicht einmal Titus" gibt aber deutlich zu verstehen, dafs damals die Beschneidung nicht als Heilsbedingung, wie zur Zeit von Apg 15, 1, gefordert wurde, sondern aus Opportunitätsgründen. Denn was als Heilsbedingung gefordert wird, mufs von allen Gläubigen in gleicher Weise gefordert werden. Es hat keinen Sinn, zu ergänzen: „Nicht einmal die Beschneidung des Titus wurde als heilsnotwendig gefordert, geschweige die anderer oder aller Heiden." Dagegen ist die Wendung sehr gut ver-

ständlich, wenn ergänzt wird: „Nicht einmal die Beschneidung des Titus, für die, weil er Begleiter und Missionsgehilfe des Paulus war, gewichtigere Opportunitätsgründe sprachen, wurde gefordert, geschweige die der Heidenchristen der jüdischen Diaspora oder gar aller Heiden.“ Somit ist ein zweiter wesentlicher Unterschied zwischen Gal 2 und Apg 15 darin gegeben, daſs zur Zeit von Gal 2 die Beschneidung mit Hinweis auf die Vorteile der Propaganda, auf die notwendige Rücksichtnahme auf die Juden und vielleicht auf deren heilsgeschichtlichen Vorrechte, kurz auf Opportunitätsgründe gefordert wurde, und zwar nur in Antiochia, nicht auch in Jerusalem, zur Zeit von Apg 15 aber mit der Behauptung, sie sei heilsnotwendig, also mit einer das Wesen des christlichen Glaubens zerstörenden Motivierung. Eben diese Tatsache, daſs es sich damals, vor der Jerusalemreise Gal 2, 1, bei der judaistischen Forderung dem Anscheine nach nicht um eine prinzipielle Frage, um die „Wahrheit des Evangeliums“, um eine Irrlehre (wie im späteren Stadium, Apg 15) handelte, sondern um eine harmlose Frage der Opportunität, etwa der zweckmäſsigeren und aussichtsvolleren Art des Missionsbetriebs, der günstigeren Rückwirkung auf die Judenmission (besonders in Palästina), bestätigt Paulus unverkennbar 2, 5 durch das Wort: er habe den Falschbrüdern (das ist den Judaisten in Antiochia, welche die Beschneidung der Heidenchristen, wenigstens des Titus, wünschten) auch nicht auf eine Stunde (nämlich durch Beschneidung des Missionsgehilfen Titus) nachgegeben durch die (von ihnen geforderte) Unterwerfung (unter das mosaische Gesetz), damit die Wahrheit des Evangeliums verbleibe und unverfälscht zu den Heidenvölkern gelange. Das heiſst doch mit andern Worten: Ich hätte dem Drängen der Beschneidungseiferer in Antiochia an und für sich nachgeben können, denn sie stellten damals keineswegs wie jetzt (Apg 15, 1) die prinzipielle Forderung auf, um des Heils willen müſstet ihr Heiden die Beschneidung annehmen, und es gab praktische Gründe, die unter andern Umständen empfehlen konnten, meinen Missionsgehilfen zu beschneiden, allein ich traute diesen

Leuten schon damals nicht, ich durchschaute sie als Falschbrüder, ich fürchtete, daſs die Wahrheit der Frohbotschaft von Christus (Gal 1, 4; 2, 15 ff) verschleiert, verdunkelt und gefälscht werden könnte, wie es jetzt tatsächlich eingetreten ist.

Demnach befand sich die Beschneidungsfrage zur Zeit Gal 2 in einem wesentlich andern Stadium als zur Zeit Apg 15. Die Veranlassung zu den Jerusalemer Verhandlungen war in beiden Fällen eine Agitation von Beschneidungseiferern in Antiochia, jedoch ganz verschiedener Art: das eine Mal (Gal 2) ein mehr privates Agitieren bei den Heidenchristen und insbesondere bei Paulus selbst, ohne aggressiven, geschweige häretischen Einschlag; das andere Mal (Apg 15, 1) ein offenes mit Auflehnung gegen Paulus, mit unverhüllter Verkündigung einer offenbaren Falschlehre. Und nun fällt auch volles Licht auf den verschiedenen Verlauf und Ausgang der Verhandlungen. Das eine Mal forderte Paulus, ohne Wissen und Anregung der antiochenischen Gemeinde, eine Stellungnahme der Muttergemeinde und privatim ihrer Autoritäten zur Gesetzesfrage heraus, bevor diese aktuell wurde, um sich und sein Werk sicherzustellen, und konnte sich mit der stillschweigenden Billigung seiner Missionspraxis seitens der Muttergemeinde und mit der durch Handschlag der Gemeinschaft und den Missionsvertrag bekräftigten Anerkennung seiner Heidenpredigt seitens der Autoritäten begnügen; das zweite Mal wurde die aktuell gewordene Frage von der antiochenischen Gemeinde den Autoritäten in Jerusalem zur Entscheidung vorgelegt und durch förmlichen Beschluſs feierlich entschieden.

Sonach sind die Verhandlungen der zwei Berichte in Hinsicht 1. auf Veranlassung und Vorgeschichte, 2. auf Inhalt und Verlauf, 3. auf Schluſsergebnis und Folgen durchaus, sehr wesentlich, verschieden: die beiden Berichte sind nicht identisch und — bei Voraussetzung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte — ist Gal 2, 1—10 mit Apg 11, 25 zu verbinden.

IV. Die Zusammenlegung der Jerusalemreise Gal 2, 1 mit der Kollektenreise macht keine Schwierigkeit. Lukas hatte keinen Anlaſs, von Verhandlungen zu berichten, die bei

Gelegenheit der Ablieferung der Liebesgaben durch Paulus und Barnabas zwischen diesen und den Altaposteln privatim gepflogen wurden und nach aufsen hin keine Änderung des Standes der Dinge brachten. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wird durch diese Kombination nicht im mindesten gefährdet, vielmehr werden viele Schwierigkeiten, die bisher nicht befriedigend zu lösen waren, mit einem Schlage beseitigt. Es ergibt sich ein Bild der Geschichte der inneren Entwicklung der Heidenmission und der Urkirche, das durch naturgemäfsen Werdegang der Dinge und durch volle Harmonie der lukanischen Geschichtserzählung mit den Paulusbriefen wirklich befriedigt.

Ich kann hier nicht wiederholen, was ich hierüber in den im Eingang erwähnten Schriften von 1900 ausführlich dargelegt habe. — Für mich persönlich ist die „Frage" der Identität von Gal 2, 1—10 und Apg 15 längst im negativen Sinne entschieden, aber ich bin gern bereit, auf etwaige Bedenken der Leser je nach deren Wunsch öffentlich oder brieflich zu antworten. Ich habe jedoch einige Hoffnung, wer unbefangen und ruhig erwägend vorstehende Ausführungen und meine 1900 vorgetragenen Beweisführungen nachprüft, werde dem Urteil beipflichten, das S. C. Gayford schon 1902 ausgesprochen hat: meine Argumente seien stark, wenn nicht völlig bezwingend („He insists as strongly as any on the difficulties attending any attempt to identify Gal II, 1—10 with Acts XV. On the other hand, he meets and answers the objections raised against the identification of Gal II, 1—10 with the visit of Acts XI, 30; XII, 25. In both cases his arguments are strong, if not entirely convincing." The Journal of Theological Studies, Oxford, July 1902, 632). Wie in Deutschland und in der Schweiz meine Identifizierung von Gal 2 mit Apg 11, 30; 12, 25 vielfache Zustimmung gefunden hat, unter anderem von so namhaften Gelehrten wie Belser, Gutjahr, Röhm, Mader, so findet diese Anschauung auch in England mehr und mehr Anklang; es sei verwiesen auf Douglass Round (The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians, Cambridge 1906) und C. W. Emmet im Expositor XXXVI (1910) 242—254.

Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse.

Von Dr M. Kohlhofer in Auerbach.

4. Die siebte Posaune.

Beim Tönen der siebten Posaune (Kap. 11, 15) verkünden starke Stimmen den Eintritt des ewigen Reiches des Herrn und seines Gesalbten, die 24 Ältesten jubeln darüber, dafs der gerechte, vergeltende Zorn Gottes, die Zeit des Gerichtes über die Toten, die Ausrottung aller Gottlosen und der Lohn aller Gerechten gekommen ist (11, 16—18), und am eröffneten Himmel erscheint unter Blitzen, Erdbeben, Hagel und dem Rufe von Stimmen (wahrscheinlich Hosannarufe) die Lade des Bundes (11, 19), d. i. der Thron Gottes, des in der Parusie erscheinenden Christus; vgl. 20, 11.

Die Kapitel 12—22 bringen die Ausführung des kurz markierten Inhaltes der siebten Posaune. Man erwartet dabei ein einzigmaliges Untergangsgericht über die Gottlosen, ein einmal blofs eintretendes Reich Gottes und Christi, eine einmalige Parusie, eine einmalige Totenauferstehung und ein einmaliges, Lohn und Strafe verhängendes Gericht Gottes.

In Wirklichkeit entwickelt sich die siebte Posaune von Kap. 12 an in zwei Phasen, die durch die tausendjährige Bindung des Drachen (20, 1—3) getrennt sind. Die erste Phase bringt das Untergangsgericht unter dem Bilde der Ernte (14, 14—20) und der sieben Zornesschalen (15, 6—16, 21) über Babylon (Kap. 18), das Tier und seine verbündeten Könige (19, 11—16), den Lohn der 144000 Jungfrauen und der dem Tiere nicht dienenden Gerechten (14, 1—5; 15, 1—4), die moralische Parusie (19, 11—16), die moralische Totenauferstehung und das moralische Gericht der Heiligen (20, 4).

Die zweite Phase der siebten Posaune bringt nach der Loslassung des Drachen das Untergangsgericht über Gog und Magog (20, 7—9), die persönliche Parusie (20, 11), den Sturz des Drachen in den Feuersee (20, 9). die allgemeine Auferstehung der Toten (20. 12), den Weltuntergang (20, 11), das Weltgericht (20, 12—15), die allgemeine Erneuerung (Kap. 21) und das ewige Reich Gottes im neuen Jerusalem (21, 9—22, 21).

Die siebte Posaune bringt darum zwei Phasen des Untergangsgerichtes nach vorgängigen zwei Phasen des Kampfes gegen die Heiligen, zwei Phasen der Parusie, zwei Phasen des Antichrists. nämlich des Antichristes in Kap. 13 und des Gog oder Magog in Kap. 20. zwei Phasen der Totenauferstehung und zwei Phasen des Reiches Gottes, des tausendjährigen in Kap. 20, 4 5. des ewigen in Kap. 21. 9—22, 21. Beide Phasen der vorgeführten Prophetien durch die tausendjährige Bindung des Drachen getrennt oder. wenn man lieber will, verbunden sind eschatologisch wie die ihnen vorausgehenden sechs ersten Posaunen. Die Zeit ihrer Verwirklichung ist Endzeit, die in zwei Perioden, einer ersten und zweiten, verläuft die beide durch die Eigenart der in ihnen geschehenden Ereignisse wirkliche Endzeit sind, ob auch die Dauer dieser gesamten Endzeit durch das dazwischen liegende tausendjährige Reich eine nicht auf kürzeste Zeit beschränkte sein kann.

Die sechs ersten Posaunen gehen, wie der Entwicklungsgang der Prophetien in der Apokalypse es schon beweist, der ersten Phase der siebten Posaune zeitlich voraus, gehören darum der ersten Phase als Vorereignisse an, sind jedoch auf die erste Phase nicht beschränkt, da in derselben Züge vorkommen, die der allerletzten Endzeit, also der zweiten Phase der Endzeit, eignen [1], was insbesondere von den zwei Zeugen

[1] Den Prophetien ist es eigen, zwei zeitlich getrennte, jedoch inhaltlich verwandte Reihen von Ereignissen ineinander derart zu verflechten, dafs in die zeitlich frühere Reihe Züge der zeitlich späteren übernommen und umgekehrt in die zeitlich spätere Reihe Züge eingefügt werden, die der zeitlich früheren eignen. So fügt der Erzengel Gabriel (Lk 1, 17) in der Ankündigung des Johannes und seines Wirkens einen Zug aus der Prophetie des Malachias über Elias ein: „Er wird der Väter

und ihrem Schicksale in Kap. 11, 3—12 gilt. Was von den sechs ersten Posaunen sonst noch der zweiten Phase der Endzeit mit angehört und derselben etwa noch mehr und vorzüglicher als der ersten Phase eignet, läſst sich kaum bestimmen. Wenn, wie oben bereits angegeben wurde (S. 61) die Posaunen mit der äuſsersten Trübsal (Mt 24, 21 22), die der letzten Endzeit angehört, sich decken, dann werden wohl zweifellos die schwersten Teile der Posaunen auch in der letzten Endzeit, in der zweiten Phase derselben, sich verwirklichen, und zwar in noch schwererem Maſse als in der ersten Phase der Endzeit. Denn daſs die äuſserste Trübsal (Mt 24, 21 22) der letzten Endzeit angehört, geht aus den der Parusie unmittelbar vorangehenden Zeichen an der Sonne, dem Monde und den Sternen hervor, insofern sie nach Mt 24, 29 sogleich — εὐθέως — „nach der Trübsal jener Tage“ eintreten.

5. Der Drachenkampf in Kap. 12 der Apokalypse.

Ein Drache, der Satan (Apk 20, 2), wütet im Himmel gegen die Sterne und wirft den dritten Teil derselben auf die Erde. Er kämpft gegen das neugeborne Söhnchen eines mit den idealen Zügen der Gottesmutter geschilderten Weibes und wird mit seinen Engeln von Michael und dessen Engeln besiegt und auf die Erde geworfen. Auf Erden kämpft er vergeblich gegen das durch die Flucht geschützte Weib und beginnt dann den Kampf gegen die übrigen Söhne desselben, nachdem er im Kampfe mit dem erstgebornen Sohne desselben unterlegen ist.

Hier haben wir eine in den Himmel verlegte Skizze, einen kurzen Abriſs der Drachenkämpfe der Kap. 13—20. Die Apokalypse pflegt die verkündete Zukunft zuerst kurz zu skizzieren,

Herz zu den Söhnen bringen.“ Umgekehrt flicht die Apokalypse der Prophetie über Babylon Züge aus der Prophetie über das chaldäische Babylon ein, die der letzteren eignen, speziell daſs Babylon mit Feuer verbrannt und zu einer bloſs von wilden Tieren bewohnten Ruine werde (Apk 18, 2 9 18; vgl. Is 13, 20—22 Jer 51, 25 26 37 43 58 62). Der eschatologischen Prophetie Christi ist ein Zug aus dem Gerichte über Israel vom Jahre 70 eingereiht: „Bittet, daſs eure Flucht nicht auf den Sabbat falle“ (Mt 24, 20).

dann im nachfolgenden auszuführen, was auch hier der Fall ist.

Als Folge der Kämpfe ist das Reich Gottes und seines Gesalbten angegeben, nachdem „die Brüder“ der Engel den Drachen besiegt und ihr Leben nicht geliebt bis in den Tod. Im Kampfe des Drachen im Himmel ist demnach dessen Kampf gegen die Heiligen, die Märtyrer der Endzeit, skizziert, sowie im Drachenkampfe gegen das Weib der Kampf desselben Drachen gegen die Kirche der Endzeit präformiert ist. Unter dem mit den idealen Zügen der Gottesmutter geschilderten Weibe ist die Kirche, und da die Prophetie in der Endzeit spielt, die Kirche der Endzeit dargestellt[1]. Denn wenn der Drache besiegt wird und die Folge des Sieges das Reich Gottes und Christi ist (12, 16; vgl. 11, 15), also der der Endzeit vorbehaltene Erfolg eintritt, dann mufs die Zeit dieser mit dem Reiche Christi endenden Kämpfe Endzeit sein.

Da das Weib in Kap. 12 „Zeichen“ ist, darf man unter demselben nicht eine konkrete Persönlichkeit verstehen, trotz der Schilderung mit den der Gottesmutter eigenen Zügen, sondern man mufs eine Erscheinung der kirchlichen Endzeit verstehen, die mit der Gottesmutter die engsten Beziehungen der Nachbildlichkeit hat, und das kann nur die Kirche der Endzeit sein.

„Die jüdische Gemeinde oder die Kirche an der Grenze der alttestamentlichen und christlichen Zeit“[2] kann nicht gemeint sein, auch nicht „das gläubig gewordene Judentum“, wie Langer[3] meint, ebensowenig „die Gottesgemeinde, welche in tatsächlicher Weissagung schon im Alten Bunde da war, in ihrer zeitlichen Erfüllung jetzt in der Christenheit da ist und

[1] Vgl. Krementz, Die Offenb. d. hl. Johannes 117. Bisping, Die Offenb. d. hl. Johannes 188. Wolf, Die Apk (1870) 35 36. Waller, Die Offenb. d. hl. Johannes 279. Lapide 243 250. Hofmann in Lorentz' Vorles. 158. Kliefoth, Die Offenb. d. hl. Johannes III 7. Stern, Die Offenb. d. hl. Johannes 303. Estii Annotat. in Apoc., Mog., 1228.

[2] Vgl. Eberhard Vischer, Die Offenb. Johannis (1886) 30. Friedr. Spitta, Die Offenb. Johannis 474. K. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 524. K. Erbes, Die Offenb. Johannis 4.

[3] Die Apk 68.

in ihrer ewigen Vollendung im neuen Himmel und der neuen Erde da sein wird“ [1]. Denn weil Kampf und Gericht in Kap. 12—19 der Endzeit angehört, mufs auch das in den Kampf bezogene Weib des 12. Kapitels eine eschatologische Erscheinung sein.

Die Deutung der Einzelzüge des Drachenkampfes gehört nicht zur Aufgabe vorliegender Arbeit. Hier genügt es, den Kampf als Verfolgung der Endeskirche und ihrer Kinder und als Errettung der Endeskirche durch die Flucht gedeutet zu haben.

Die Verfolgung der Endkirche ist ein der siebten Posaune spezifisch eigenartiger Inhalt, den die übrigen Posaunen mit ihr nicht gemeinsam haben. Die sechste Posaune enthält den Kampf gegen die „zwei Zeugen“, aber keine Verfolgung der Kirche, die in der siebten Posaune in zwei Phasen eintritt als Verfolgung durch das Tier (Kap. 13) und Babylon (Kap. 17) und als letzte Verfolgung „der Heiligen“ und „der gottgeliebten Stadt“ durch Gog und Magog (20, 8). Die Verfolgung der Endkirche macht das Sündenmafs der infernalen und menschlichen Gottesfeinde voll und fordert als Erschöpfung der göttlichen Langmut das Untergangsgericht mit Gewalt heraus. In diesem Sinne findet sie ihre Stelle an der Spitze des Untergangsgerichtes und der Parusie der siebten Posaune. Nach Belser [2] beginnt mit Kap. 12 eine neue Reihe von Gesichten, welche inhaltlich und zeitlich zurückkehren, um zu den Sigeln und Posaunen eine Parallele zu bilden. Auch die Mehrzahl der neueren Literarkritiker, so Weizsäcker [3], Paul Schmidt [4], Erbes [5], Rauch [6], Bousset [7], findet in Kap. 12 den Zusammenhang unterbrochen. Als Grund führen die Genannten an, dafs in Kap. 11, 15—19 der Faden des Zusammenhanges bereits an der allerletzten Endzeit bei der Auferstehung der Toten angelangt sei, während Kap. 12 in der Zeit der Kämpfe

[1] Herm. Gebhardt, Der Lehrbegriff d. Apk 196.
[2] Einleit. 417. Vgl. Hofmann-Lorentz, Vorles. 153.
[3] Das apostol. Zeitalter 507.
[4] Anmerk. über d. Komposit. d. Offenb. Johannis 13.
[5] Die Offenb. Johannis 1—4. [6] Die Offenb. Johannis 77 ff.
[7] Die Offenb. Johannis 143.

spielt, und dafs in Kap. 12 „der nämliche Widerstreit vorstellig wird“, den wir in Kap. 11 lasen[1].

Es ist zuzugeben, dafs die sechs ersten Zornesschalen in Kap. 16, 1—16 mit den sechs ersten Posaunen in 8, 7—11, 13 gleichzeitig sind. Sind ja die Zornesschalen, die mit den Posaunen inhaltlich übereinstimmen und fast nur durch die gröfsere Schärfe der Übel in den Zornesschalen sich unterscheiden, augenscheinlich der Anteil an den Posaunen, der dem Tiere und Babylon in Kap. 16 ff zuteil wird. Die Posaunen sind Übel der ganzen Welt und Menschheit, die Zornesschalen sind verschärfter Anteil des Tieres und Babylons an diesen Übeln.

Ich gebe auch zu, dafs die Kämpfe gegen das mütterliche Weib und die Heiligen in Kap. 12. 13 und 17, durch welche das Tier und Babylon mit seinen Verbündeten für das Untergangsgericht reif wurde, zeitlich vor die Posaunen fallen und jener Zeit angehören, beziehungsweise in jener Zeit vollendet sind, in welcher in Kap. 8, 3—5 ein Engel mit den Gebeten der Märtyrer, deren Zahl in Kap. 6, 11 noch nicht vollendet war, ein Rauchopfer darbrachte mit der Wirkung, dafs das in Kap. 6 vertröstete Gebet der Märtyrer um das Gericht Gottes nun erhört wurde.

Allein das Untergangsgericht selber, welches den Hauptinhalt der von Kap. 12—20 laufenden ersten Phase der siebten Posaune bildet, folgt zeitlich nach der sechsten Posaune, weshalb man mit Recht nicht sagen kann, von Kap. 12 an schreite die Prophetie rückwärts in frühere Zeiten. Die siebte Posaune folgt vielmehr der sechsten wie in inhaltlicher, so auch in zeitlicher Kontinuation ohne Unterbrechung des inhaltlichen und zeitlichen Zusammenhanges.

Der Faden des Zusammenhanges ist in Kap. 11, 15—19 noch nicht, wie gegnerischerseits behauptet wird, am letzten Ende bei der Auferstehung der Toten angelangt, sondern liegt noch beim Abschlusse der sechsten Posaune. Die siebte

---

[1] Hofmann-Lorentz, Vorles. 153.

Posaune tritt in Kap. 11, 15 erst ein und soll nun in ihren Inhalt, der Kap. 11, 15—19 nur summarisch charakterisiert wird, übergeführt werden, geradeso wie in Kap. 6, 17 das siebte Sigel allgemein charakterisiert ist, aber erst von Kap. 7 an entwickelt und ausgeführt wird.

Der Widerstreit in Kap. 12 ist nicht, wie die Gegner behaupten, derselbe wie in Kap. 11, sondern eine neue Form desselben (Verfolgung der Heiligen), die der siebten Posaune eigenartig ist.

In Kap. 12 wird demnach der Zusammenhang der Visionen nicht abgebrochen, wie auch Krementz[1] und Hilgenfeld[2] anerkennen, vielmehr wird derselbe als siebte Posaune als deren ausführliche Entwicklung fortgeführt. „Das dritte Wehe, das nach Kap. 11, 14 schnell kommen soll, ist im Anzuge, denn der siebte Engel hat posaunt (V. 15). Aufsergewöhnliche Vorgänge im Himmel und auf Erden (V. 19) lassen schlimme Dinge ahnen. Es kommt ein feuerroter Drache und es kommt, mit dessen Macht ausgestattet, das pardelähnliche Tier, es kommt das wundertätige, lammähnliche Tier mit der Sprache des Drachen.“ [3]

6. Der Kampf und das Untergangsgericht des Tierungeheuers in Kap. 13—19.

Augenscheinlich bilden die Kap. 13—19 eine zusammenhängende Abfolge von Visionen, deren Mittelpunkt das Tierungeheuer mit den Charakteren der vier Danielschen Tierwesen (Dn 7, 3—8), zumal des vierten (Dn 7, 7), ist[4].

In Kap. 13 kämpft das Tierungeheuer gegen die Heiligen in der von ihm beherrschten Welt, in Kap. 14 kommt über dasselbe das Gericht unter dem Bilde der Ernte[5], worauf in

[1] Die Offenb. d. hl. Johannes 115.

[2] In Zeitschr. f. wiss. Theologie 1890, 443.

[3] K. Rückert in Theol. Quartalschr. 1886, 408.

[4] Vgl. Lapide, Comment. in Daniel., Venet. 1717, 790 791.

[5] Beyschlag in Theol. Stud. u. Kritik. 1888, 136 betrachtet die Ernte in Kap. 14 so gut wie die Jungfrauen desselben Kapitels für bloſse „Situationsbilder, nach denen der endgeschichtliche Faden wieder aufgenommen wird“. Allein die Ernte in Kap. 14 ist augenscheinlich nicht

Kap. 16 das Gericht in seinen verschiedenen Zügen als siebenfacher Zorn Gottes näher ausgeführt wird. Die siebte Zornesschale findet in Kap. 16, 17—21 blofs ihre vorläufige Skizzierung, um in Kap. 18 und 19 näher ausgeführt zu werden, indem in Kap. 18 die Beherrscherin des Tieres, „die grofse Stadt Babylon", und in Kap. 19 das Tier selber vom Untergange ereilt wird. Der Triumph der 144 000 Jungfrauen in Kap. 14, 1—5 und der dem Tiere nicht dienenden Gerechten in Kap. 15 sind Zwischenepisoden, welche im Ungewitter des Untergangsgerichtes den Sonnenschein des über die Gerechten ergangenen Gnadengerichtes zeigen und den Sieg derselben bei äufserem Unterliegen darstellen [1].

Auf nähere Deutung des Tieres und der Einzelheiten des Untergangsgerichtes über dasselbe kann hier nicht eingegangen werden. Hier genügt der erbrachte Nachweis, dafs es sich um Erscheinungen und Ereignisse handle, die der ersten Phase der siebten Posaune und dem ersten Teile der Endzeit angehören, und dafs sie dem Gegenstande des Buches, der Parusie und dem Endgericht, organisch einheitlich sich einfügen.

Der eschatologische Charakter der Kap. 12—19 ist gegenwärtig ziemlich allgemein angenommen, auch von solchen

---

Situation, sondern Gerichtshandlung. Situation ist nur die Reife des Feldes und Weinstockes (14, 15 18), nicht aber die Ernte.

[1] „Der Anblick der 144 000 auf Zion beim Lamme gibt den nächsten Grund der Tröstung für die den scheinbar unwiderstehlichen Angriffen der gotteswidrigen Gewalten entgegensehenden Zeugen Jesu. Dem Abschnitte 14, 1ff liegt die Idee der Kampfbereitschaft zu Grunde" (Rückert in Theol. Quartalschr. 1886, 411 412; vgl. 422 423; vgl. Langer, Die Apk 81). Adolf Zahn (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 348 ff) findet in diesen Schilderungen den Höhepunkt des apokalyptischen Inhaltes, den Hauptgegenstand des Buches. „Die Erkauften von der Erde (Apk 14, 4) werden herrschen in Ewigkeit, das ist der Grundgedanke der Offenbarung. Die Weltmacht und der Weltwiderstand haben keinen andern Erfolg, als immer wieder zu beweisen, dafs die Erkauften der Erde herrschen" (S. 353). „Sie sollen leben, wenn jene sterben und verdammt werden" (354). Dafs diese Wahrheit durch die Apk deutlich vor Augen gestellt wird, ist zweifellos, sie jedoch zum eigentlichen Gegenstande des Buches zu machen, leidet an Einseitigkeit in der Auffassung der Apk.

Autoren, welche Sigel und Posaunen kirchengeschichtlich erklären[1].

Der Kampf des Tieres in Kap. 13 „gegen die Heiligen" ist die Fortsetzung, genauer die Ausführung des in Kap. 12 skizzierten Drachenkampfes und gleich diesem der ersten Phase der siebten Posaune eigenartig.

Der Untergang des Tieres und Babylons in Kap. 14—19 entspricht genau dem in Kap. 11, 15—19 charakterisierten Inhalte der siebten Posaune: der Ausrottung aller, welche die Erde verderbt hatten (Kap. 11, 18), fällt demnach gleichfalls der genannten Posaune als ein derselben eigenartiger Bestandteil zu.

Im patristischen Altertume hat man unter dem Tiere das römische Weltreich und unter Babylon Rom verstanden, und zwar beide im eschatologischen Sinne, wonach das römische Reich in der Endzeit zum Antichristreiche würde. Man fand das Tier der Apokalypse identisch mit dem vierten Danielschen Tiere (Dn 7, 7) und deutete dieses auf das römische Weltreich, eine Deutung, die Cyrillus von Jerusalem als „Überlieferung der kirchlichen Lehrer" bezeichnet[2].

In der Tat schliefst die Deutung des Tieres auf das römische Weltreich den endzeitlichen Standpunkt nicht aus. Denn entweder kann auf Grund der wieder geheilten Todeswunde des Tieres (Kap. 13, 3) und des „Nichtmehrseins und Wiederaufsteigens aus dem Abgrunde" (Kap. 17,8) angenommen werden, das untergegangene römische Weltreich werde in der

---

[1] Vgl. Kaulen, Einleit. III 263. Stern, Die Offenb. d. hl. Johannes 303 ff.

[2] Catech. 15, 13. „Dieses", schreibt Cyrillus an gedachter Stelle, „lehren wir nicht als Selbsterdachtes, sondern weil wir also aus den göttlichen Schriften, die von der Kirche als solche angenommen sind, und insbesondere aus der soeben vorgelesenen Prophetie Daniels so gelehrt worden sind, wie denn auch der Erzengel Gabriel sie so ausgelegt hat, indem er sagt: Das vierte Tier wird das vierte Reich auf Erden sein, das alle Reiche übertreffen wird. Dafs aber dieses das römische Reich sei, haben uns die kirchlichen Lehrer überliefert." Vgl. Irenäus, Adv. haeres. l. 5, c. 28, 2; 30, 2. Tertullian., De resurrect. c. 24—25. Hippolyt., De Christo et antichr. c. 49.

Endzeit wieder erstehen[1], oder es kann die Zeit, in welcher das römische Reich unterging, als erste Phase der Endzeit mit nachfolgendem tausendjährigen Reiche Christi betrachtet werden. Eine Notwendigkeit, die patristische Deutung des Tieres auf das römische Weltreich als durch den Lauf der Weltgeschichte widerlegt betrachten zu müssen, besteht nicht.

7. Das tausendjährige Reich Christi und seine Parusie in demselben.

Auf den Sturz des Tieres und seiner verbündeten Könige in Kap. 19 folgt die Gefangensetzung des Drachen im Abgrunde, die erste Auferstehung der Märtyrer und die tausendjährige priesterlich-königliche Herrschaft derselben mit Christus, der hierzu sowie zu der vorgängigen Besiegung des Tieres vom Himmel gekommen ist (Kap. 20, 1—6).

Dieser Teil der Apokalypse birgt die Klippe des Chiliasmus, an der im Altertume selbst einige Kirchenväter nicht schadlos vorbeigekommen sind.

Das Wesen des Chiliasmus besteht im Glauben an eine persönliche Parusie des Herrn in der letzten Periode vor dem Weltende, in einer leiblichen Auferstehung der Märtyrer vor der allgemeinen Totenauferstehung am Weltende und in einem tausendjährigen sinnlichen Freudengenusse der auferstandenen Märtyrer und der Gerechten mit Christus auf Erden[2].

Die Anfänge des Chiliasmus stammen aus dem Judenvolk[3]. Aus dem Judenvolk haben ihn die Judenchristen in die christliche Kirche verpflanzt, und die mifsverstandene Apokalypse (Kap. 20, 4—6) hat ihm bei einem Teile der Väter das Ansehen einer in der Hl. Schrift enthaltenen Glaubens-

---

[1] „Der Antichrist wird das Reich, das tödlich verwundete und wieder geheilte Tier, wenn es zusammengebrochen ist und in zehn Diademe sich aufgelöst hat, gleichsam heilen und erneuern" (Hippolyt., De Christo et antichr. c. 49).

[2] Augustin., De civ. Dei l. 20, c. 7.

[3] Beer, Das Buch Henoch, in Kautzsch, Die Apokryphen des NT (1899) 265. Littmann, Das Buch der Jubiläen. Ebd. c. 23, 27, S. 80. H. Gunkel, Das vierte Buch Esra. Ebd. c. 7, 28, S. 370 u. Anm. h.

lehre gegeben[1]. Der hl. Augustinus hat ihm durch Deutung von Apk 20, 4—6 auf eine blofs moralische Auferstehung und eine blofs geistige Herrschaft Christi seine Hauptstütze entzogen[2], und seither war er so gut wie verschwunden[3], um in der neuesten Zeit in verfeinerter Form wieder aufzutreten, indem einige zwar den sinnlichen Freudengenufs im tausendjährigen Reiche nicht annehmen, jedoch eine leibliche Auferstehung der Märtyrer und Heiligen, ein leibliches Wohnen derselben auf Erden und eine persönliche Parusie des Herrn im tausendjährigen Reiche festhalten; so Waller[4], Krementz[5], Th. Zahn[6], Gebhardt[7].

Auch in dieser verfeinerten Form ist der Chiliasmus ein Irrweg. Die Parusie des Herrn in Kap. 19, 11 ff ist eine moralische. Es waltet seine siegreiche Rechte, als ob er persönlich und leiblich sichtbar gegenwärtig und mit seiner Wundermacht tätig wäre. Die persönliche Parusie folgt erst zum Weltgericht (Mt 24, 30 ff). Auch die Auferstehung der Märtyrer ist eine moralische, keine leibliche. Sie leben auf Erden wieder auf durch die feierliche Verehrung, die ihnen allenthalben in der Welt erwiesen wird, und sie regieren mit Christus durch die Kraft ihrer Fürbitte, um welche sie angerufen werden. Christus empfängt in seinem Reiche der Kirche allgemeine Huldigung und Anbetung und man erfüllt seinen heiligen Willen. Christi Evangelium regiert innerlich in den Seelen und äufserlich in allen Lebensverhältnissen. Das ist Christi Reich auf Erden, das Böse wird in der Welt verabscheut; das böse Beispiel darf sich nicht an die Oberfläche des öffentlichen Lebens wagen, die Verführung wird geächtet und gerichtet von allen, das ist die Bindung des Drachen und seine Gefangensetzung. Ob diese Regierung Christi mit den Heiligen und die Bindung und Gefangenschaft des Drachen wirklich tausend Jahre oder eine nicht bestimmbare Zeit dauern,

---

[1] Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit (1862) 399 400 401 404.
[2] De civ. Dei l. 20, c. 7. [3] Schwane a. a. O. 409.
[4] Die Offenb. d. hl. Johannes 402 430.
[5] Die Offenb. d. hl. Johannes 162 164 165 167.
[6] Einleit. i. d. NT 595. [7] Lehrbegriff der Apk 289.

mufs eine offene Frage bleiben. Die Frage endlich, ob dieser Zustand in der Endzeit oder in einer früheren Epoche des Kirchenbestandes sich verwirkliche, sollte ausscheiden und nicht mehr gestellt werden, da eine Zeit, welche auf ein Untergangsgericht über alle gottlosen Mächte der Welt folgt (Apk 12—19), gerade in diesem vorgängigen Weltuntergangsgerichte die Charaktere der Endzeit, welche Dauer sie immer erreichen möge, zu deutlich an der Stirne trägt.

Anders verhält es sich mit der Frage, in welcher Phase der Endzeit das Friedensreich Christi eintrete, speziell ob dieselbe nach dem Greuel der Verwüstung und der äufsersten Trübsal in der Parusieprophetie Christi sich verwirklichen solle. Die Bejahung dieser Frage ist ein letzter Rückstand des Chiliasmus und kann die Wahrheit nicht für sich haben.

In dieser letzten Phase der Endzeit, die mit dem Kampfe Gogs und Magogs zusammenfällt, ist nach dem Aufhören des Kampfesungewitters für ein tausendjähriges Reich auf Erden keine Zeit mehr. Denn sogleich — εὐθέως — nach jener Trübsal werden die Menschen den göttlichen Richter auf den Wolken kommen sehen und wird das Weltgericht eintreten.

Mit Recht spricht sich gegen diesen letzten Überrest des Chiliasmus Cornely, gestützt auf Ribera und Lapide[1], aus. Er verlegt das tausendjährige Reich, welches er in Kap. 20, 4—6 als Episode betrachtet, in eine voreschatologische Zeit, worin Stern[2] und Wolf[3] mit ihm übereinstimmen. Indes fügt sich Kap. 20, 1 ff so organisch in den sachlichen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Kapitel, dafs hier eine den Zusammenhang unterbrechende Episode unannehmbar ist.

Tiefenthal[4] verlegt das tausendjährige Reich als Herrschaft des Christentums in die Zeit von 453 bis 1453. In gleichem Sinne läfst Langer[5] das tausendjährige Reich in der Zeit des geschichtlichen Bestandes der Kirche in den christlichen Reichen und Staaten sich verwirklichen. Dem Drachen ist in dieser Zeit die im römischen Reiche geübte Gewalt genommen. Die

[1] Introductio 730 731. [2] Die Offenb. Johannis 432.
[3] Die Apk 54. [4] Die Apk 711 712. [5] Die Apk 120.

Parusie in Kap. 19 und die Totenauferstehung in Kap. 20, 4 sind beide nur moralisch zu nehmen. Allioli[1] und Weinhart[2] lassen das tausendjährige Reich mit dem Sturze des Heidentums im römischen Reiche beginnen und bis zum Anbruche der Endperiode dauern. Gegen die Verlegung des tausendjährigen Reiches in die dem Sturze des römischen Reiches folgende Zeit könnte kein Bedenken bestehen, wenn nicht diese Zeit ausdrücklich als voreschatologisch bezeichnet würde. Denn das Untergangsgericht in Kap. 12—19 macht die Zeit zur Endzeit, ob auch nur zur ersten Phase derselben.

8. Das Untergangsgericht über Gog und Magog, das Weltgericht und das neue Jerusalem.

Der aus dem Abgrunde losgelassene Drache verführt nochmals die Völker zum Kampfe gegen die Heiligen in der ganzen Welt, allein Feuer vom Himmel verzehrt die unermeſsliche Macht (Kap. 20, 7—9) und der Drache wird in den Feuersee geworfen. Der göttliche Richter erscheint auf einem groſsen weiſsen Throne, es tritt die persönliche Parusie ein (Kap. 20, 11). Himmel und Erde verschwinden durch den gerechten Zorn des Richters. Alle Toten stehen auf und erscheinen zum Gerichte vor dem göttlichen Richter (Kap. 12, 12). Die Bösen werden in den Feuersee geworfen zum zweiten Tode (Kap. 12, 13—15). Die Gerechten regieren mit Gott und dem Lamme in alle Ewigkeit im neuen Jerusalem (Kap. 22, 5).

Mit der Loslassung des Drachen aus dem Abgrunde hat die zweite Phase der siebten Posaune begonnen. Sie bringt einen zweiten, den letzten und schwersten Kampf gegen die Heiligen, d. i. gegen die Kirche und ihre Kinder, den die Völker der ganzen Erde unter Leitung des Satans führen, einen zweiten Antichrist, als welcher Gog oder Magog zu betrachten ist, einen schweren Abfall von Christus und der Kirche, so schwer, daſs die Anhänger Gogs zahlreich wie der Sand am Meere werden, das zweite Völkeruntergangsgericht, die zweite, die persönliche Parusie, die zweite, die allgemeine leibliche

---

[1] NT (1871) 861. [2] NT (1865. 1899) 796.

Totenauferstehung, das Weltgericht über die auferstandenen Toten, den Weltuntergang, die Erneuerung aller Dinge, das zweite, das ewige Reich Gottes und Christi mit seinen Heiligen.

Damit ist der gesamte Inhalt der siebten Posaune verwirklicht und erschöpft, und der Gegenstand der Apokalypse, die Parusie und das Parusiegericht zum Abschlusse gebracht.

Es könnte auffallend scheinen, dafs die persönliche Parusie in diesem Teile der Apokalypse, in welchem sie eintreten mufs, nicht ausdrücklich erwähnt wird. Indes völlig übergangen ist sie nicht. In Kap. 20, 11 sieht Johannes den göttlichen Richter auf Erden auf einem grofsen weifsen Throne. In dem Erscheinen des Richters auf dem Throne ist die persönliche Ankunft des Herrn enthalten. Ausdrücklich erwähnt ist die persönliche Parusie nicht mehr, weil sie in Kap. 1, 7 schon angeführt wird: „Siehe, er kommt mit den Wolken . . .“, und weil in Kap. 19, 11 ff die moralische Parusie mit Ausführlichkeit geschildert wurde. Aus gleichem Grunde ist auch in Kap. 20 der Kampf des Drachen gegen die Heiligen, die letzte Verfolgung der Kirche, nicht näher ausgeführt und beschrieben, weil der erste Kampf desselben Drachen gegen die Heiligen in Kap. 12—19 mit Ausführlichkeit dargestellt wurde.

Dasselbe gilt vom Antichrist der letzten Phase der Endzeit, der in „Gog und Magog“ blofs angedeutet ist, nachdem der Antichrist der ersten Phase der Endzeit in Kap. 13 umständlich vor Augen geführt wurde. —

Es wäre demnach der Nachweis erbracht, dafs die Parusie und das mit derselben verbundene Endgericht den einheitlichen Gegenstand der Apokalypse bildet.

Auf diesen Gegenstand weisen die Sendschreiben der drei ersten Kapitel prophetisch-paränetisch hin, die Sigel bringen die Vorzeichen und Vorereignisse, die Posaunen die Parusie mit dem Parusiegerichte selber, die ewige Verwerfung der Gottlosen im Feuersee und das ewige Leben der Gerechten im himmlischen Jerusalem. Mit Recht und einzig schön endet darum das von der Parusie handelnde Buch mit dem sehnsüchtigen Rufe: Ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1911** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie.

Krüger, G., und **Schian, M.**, *Theologischer Jahresbericht* XXX 3: *Das NT*, bearbeitet von Brückner (227—354. Lp., Heinsius): B., der früher die allgemeine, die biblisch-theologische und die Evv-Literatur bearbeitet hatte, übernahm diesmal das Ganze, wodurch der einheitliche Charakter dieser allen Forschern unentbehrlich gewordenen, ruhigen und vornehmen Berichterstattung noch erhöht wurde.

Kühl, E., *Ntl Theologie* (Theologie der Gegenwart V 4: XIV u. S. 213 bis 323. Lp., Deichert. *M* 1.80): Vgl. BZ VIII 398.

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Thackeray, H. St. J., *The present position of New Testament studies* (Church Quarterly Review 1911 Okt.).

Krüger, G., *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende.* I. *Das Altertum.* Bearb. von E. Preuschen und G. Krüger (XVI u. 296. Tübingen, Mohr. *M* 5.—): Behandelt in den von Pr. bearbeiteten §§ auch die ntl Zeit und die Schriften des NT.

Hobart, A. S., *A key to the New Testament or Letters to teachers concerning the interpretation of the New Testament* (175. Philadelphia, Griffith & Rowland Press. 40 *c*): Nach BW XXXVIII 215 „nicht immer in vollem Einklang mit streng historischer Methode".

Schöllkopf, *Ntl Forschung im Dienste praktischer Wortverkündigung* (Monatsschrift für Pastoraltheologie VIII, 1. Heft).

Sebastian, J., *Papyrologie und Heilige Schrift* (Theol.-prakt. Monatsschr. XXI 639—641): Die Bedeutung der Papyrologie für die sprachliche und inhaltliche Kritik des NT.

Harnack, A., *Aus Wissenschaft und Leben.* 2 Bde (X u. 356; VI u. 348. Gießen, Töpelmann): Im 2. Bde dieser Sammlung H.scher Reden und Aufsätze finden sich solche „zur Geschichte des Urchristentums": I. Hat Jesus gelebt? 167—175. Der proletarische Charakter des Urchristentums (offenes Antwortschreiben an M. Maurenbrecher) 175—182. II. Vorfragen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte betreffend 183—210: zwei Vorlesungen, in denen die Schwierigkeiten, zum wahren Jesusbild zu gelangen (der Glaube an den Auferstandenen, messianische Dogmatik, religiöser Synkretismus, Textvariationen und Beeinflussung durch paulinische Theologie haben verändernd gewirkt), und die heidnischen, jüdischen und christlichen (abgesehen von den Evv) Christuszeugnisse besprochen werden. III. Das doppelte Evangelium im NT 211—224: s. BZ VIII 441, IX 407. IV. Hat Jesus das atl Gesetz abgeschafft? 225—236: Nein, trotz mancher Gegensätze zu ihm — er sah in ihm den Willen Gottes, den auch er verkündete. V. Ein neues Evangelienbruchstück 237—250: s. BZ VI 221. VI. Das Urchristentum und die sozialen Fragen 251—273. Anhang: Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung. VII. Alte Bekannte 277—285: Eine moderne Schilderung der „Evangelischen Bewegung" in Rußland erinnert in vielen Beziehungen an altchristliche Gemeindezustände. — In der „Festbetrachtung" Gloria in excelsis Deo (294—298) tritt H. für die Lesart **εὐδοκίας** ein = Friede herrscht bei der begnadeten Menschheit; in der folgenden: „Weihnachten" (298—302) erklärt er die lukanische Kindheitsgeschichte als „sehr alte Legenden" (ähnlich die Magiergeschichte [S. 308]).

Meinhof, H., *Von Golgatha bis an der Welt Ende. Ein Zeugnis Christi an die Gegenwart aus dem Munde seiner Gegner* (110. Lp. 1912, Wallmann. *M* —.60): Populäre apologetische Aufklärung über Themata wie: Die Auferstehung Jesu; Sind unsere Evv glaubwürdig? War Jesus Sozialdemokrat? Die Erlösungsreligion.

b) Allgemeines über den Text.

1. Sprachliches.

Zorell, F., S. J., *Novi Testamenti Lexicon graecum.* Fasc. 4: *a πρεσβύτης usque ad ὠφέλιμος* (Cursus Scripturae Sacrae: XVI u. S. 481—646. P., Lethielleux): Enthält den Schlufs und die Prolegomena zu dem BZ IX 186f und 404 angezeigten Werke, das eine aufserordentlich wertvolle Bereicherung der katholisch-exegetischen Literatur darstellt. Es befriedigt nicht blofs die Bedürfnisse der Studierenden, sondern wird auch höheren philologischen und historischen Ansprüchen gerecht.

Sophronios (Metropolit von Leontopolis), **Λεξικὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης.** I. Bd (Alexandrien 1910): Nach Palmieri (Lit. Rundschau XXXVIII 61) „auf Grund der besten einschlägigen Arbeiten aus ganz Europa bearbeitet".

Weifs, B., *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen. Exeg. Studien zur ntl Grammatik* (IV u. 109. Gotha, Perthes. *M* 1.60): Separatabdruck des BZ IX 404 angezeigten Artikels.

Griffith-Thomas, W. H., *„Together"* (ExpT XXII 523f): Gibt eine Liste der mit συν zusammengesetzten Worte, wodurch die Einheit mit Christus oder der Christen untereinander zum Ausdruck gebracht wird.

Hübner, *Zur Versöhnungslehre (καταλλάσσειν, καταλλαγή und ihre Beziehung zu „versöhnen", „Versöhnung")* (NkZ XXIII 75—88): Der griechische und der deutsche Ausdruck decken sich nicht, insofern der erstere eine Veränderung an der Kreatur, der letztere ein Zufriedenstellen Gottes durch Genugtuung bedeutet.

Nestle, E., *„Grace and peace"* (ExpT XXIII 94): Die Verbindung ist nicht erst von Paulus geschaffen, sondern steht z. B. auch in 2 Makk 1, 1.

2. Griechische Handschriften.

Nestle, E., *Die Evangelisten bei der Arbeit* (ZntW XIII 95f): Man gebrauchte im Altertum Wachstafeln zum Konzept.

Buchanan, E. S., *The records unrolled. The story of the most ancient MSS of the NT.* With coloured diagram and 5 facsimiles (XIII u. 106. Ld., Ouseley. 2 *s* 6 *d*).

Goodspeed, E. J., *The text of the Toronto Gospels* (AmJTh XV 445 bis 459): Eine Kollation nach dem Stephanustext von 1550.

Sophronios (Metropolit von Leontopolis), ***Εὐαγγέλιον Μαρίας τῆς Παλαιολογίας*** (84. Alexandrien): Vgl. BZ IX 405. Eine ausführliche Beschreibung dieses kostbaren Evv-Codex (nach Palmieri, Lit. Rundschau XXXVIII 61).

3. Übersetzungen (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Vogels, H. J., *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* (BSt XVI 5: XII u. 158. Freiburg i. Br., Herder. ***M*** 5.—): Bietet eine Fortführung seiner Diatessaronstudien (s. BZ VIII 401). Die so verschieden gelöste Frage nach dem Verhältnis von Vetus Syra und Tatian wird dahin beantwortet, dafs Tatian zuerst „der syrischen Kirche das Evangelium geschenkt hat, und zwar als Diatessaron, dafs Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus beide nachtatianisch sind, wobei Sy^c als der ältere, von Tatianismen am meisten durchsetzte, Sy^s als der jüngere, von Tatian mehr befreite erscheint" (8). Die Untersuchung läuft der früheren des Codex D parallel und behandelt 1. die Harmonistik in

sachlichen Differenzen, 2. die Harmonistik in Übergängen, 3. parallele Varianten, und gibt 4. eine Liste der harmonistischen Lesarten. Unzählige Spuren tatianischen Einflusses auf die beiden altsyrischen Texte werden auf diesem Wege aufgezeigt. Wenn auch manche aufgeführte Einzelheiten belanglos sind, so ergeben sie in ihrer Summe einen stringenten Beweis. Das Problem des Western-Texts hellt sich also dank der mühevollen Kleinarbeit v. Sodens und Vogels' immer mehr auf.

Reil, J., *Erklärung zu ZdPV 1911 S. 138—146* (ZdPV XXXIV 258f): Zu Baumstark, s. BZ IX 406.

Schwen, P., *Die syrische Wiedergabe der ntl Eigennamen* (ZatW XXXI 267—303): Gibt eine aufserordentlich dankenswerte Zusammenstellung. Unter den zahlreichen Einzelproblemen, welche die Vergleichung aufwirft, sucht S. die Erscheinung zu erklären, dafs die semitischen Namen im Syrischen in semitisierter Form erscheinen. S. schliefst daraus, dafs zum Teil die vorkommenden Namen des griechischen NT noch in lebendigem Gebrauche waren, dafs sie zum andern Teil für eine Verbindung mit dem aramäischen Christentum in Palästina zeugen; schliefslich mufs auch das AT bereits in syrischer Form vorhanden gewesen und vom Übersetzer selbst eingesehen worden sein. G.

Hoskier, H. C., *Concerning the date of the Bohairic version: covering a detailed examination of the text of the Apocalypse, and a review of some of the writings of the Egyptian monks* (210. Ld., Quaritch. 7 *s* 6 *d*).

Murad, F., *Die Offenbarung Johannis in einer alten armenischen Übersetzung nach 2 Hss zum erstenmal herausgeg., mit dem griechischen Texte verglichen und mit Einleitung und Anmerkungen versehen.* 6.—12. Heft: *Einleitung* [armenisch] (VIII u. 526 mit 7 Hss-Taf. Jerusalem, Armen. St Jakobskloster. *M* 10.—).

Kluge, Th., *Die georgischen Übersetzungen des „Neuen Testamentes“* (ZntW XII 344—350): Nimmt die Resultate seines früheren Artikels (s. BZ VIII 403) zurück. Die gedruckten Ausgaben sind unbrauchbar. Man ist auf die Hss angewiesen, über welche K. auf Grund von Studienreisen im Kaukasus und an andern Orten vorläufige Mitteilungen macht.

Zetterstéen, K. V., *Some parts of the NT translated into modern Nubian by a native* (Le Monde Or. III 76—88 237—246).

Buchanan, E. S., *An Old-Latin text of the catholic Epistles* (JthSt XII 497—534): Eine line-for-line copy aus einem wertvollen Perpignancodex = p, dessen Text mit hq verwandt ist. Er hat das Comma Ioanneum in der gleichen Form wie letzterer.

Hoskier, H. C., *Concerning the genesis of the version of the NT Gospels.* 2 Bde (470 u. 325. Ld., Quaritch. 12 *s*): Weitschweifige Untersuchungen zum Thema. H. glaubt, es habe in alter Zeit eine trilingual or quadrilingual copy der Evv (griech., lat., syr., kopt.) existiert, und erklärt damit alle Variationen. Unter den Einzeluntersuchungen findet sich eine Klassifizierung der griechischen Apk-Minuskeln, Kollationen aus h, dem Book of Dimma und dem Book of Moling (nach A. Souter JthSt XIII 120—122, der H. den Rat gibt, seine Kräfte der Sammlung und Darstellung des Materials zu widmen, das theorizing aber andern zu überlassen).

Nestle, E., *„He said“ in the Latin Gospels* (JthSt XII 607f): Es existierten zwei Rezensionen; die eine vermied ait, die andere macht freien Gebrauch davon. Sie erscheinen in unsern Hss aber schon gemischt.

Mangenot, E., *Patrie et date de la première version latine du NT* (Éditions des questions ecclésiastiques Nr 101: 30. Lille): Wendet sich gegen die Annahme, dafs schon Tertullian eine afrikanische Bibelübersetzung gekannt habe. Dessen ntl Text stammt direkt aus dem Griechischen. Erst nach ihm, etwa zwischen 210 und 220, ist die afrikanische Gesamtübersetzung entstanden, die Cyprian benutzt hat.

Note *upon the present state of the Vercelli Gospels* (Vulgata Revision. 2. Bericht 21—29): Cod. a stellt die Kopie einer älteren Übersetzung

dar. Beschreibung der Hs, besonders ihrer Restaurierung und Vergleichung der beiden alten Ausgaben von Irico und Bianchini.

Souter, A., *The type or types of Gospel text used by St. Jerome as the basis of his revision, with special reference to St. Luke's Gospel and Codex Vercellensis (a)* (JthSt XII 583—592): Anschliefsend an Burkitts These, dafs nicht die Textform des Brixiensis (f) Vorlage für Hieronymus war, macht S. auf die auffallende Übereinstimmung von Epist. 71 (Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohn) und Cod. a hinsichtlich des Lk-Textes aufmerksam.

Chapman, J., O. S. B., *Cassiodorus and the Echternach Gospels* (Rbén XXVIII 283—295): Hält in Auseinandersetzung mit Heer (s. BZ VIII 403) seine Resultate aufrecht. Behandelt 1. The note in Ept. about Eugippius. 2. Cassiodorus and Northumbria. 3. Naples and Northumbria. 4. Eugippius and the summaries.

Buchanan, E. S., *The Golden Gospels in the library of Mr. J. P. Morgan* (Bs 1911, 416—428).

Hyvernat, H., *An account of a recent publication on the Golden Purple Codex of the Pierpont Morgan Collection* (The Catholic University Bulletin 1911, 587—602): Bestimmt die Stellung dieser lateinischen Evv-Hs. Beschreibung der Publikation derselben durch H. C. Hoskier (s. BZ IX 406). Seppelt.

White, H. J., *John Wordsworth, bishop of Salisbury, and his work on the Vulgate New Testament* (JthSt XIII 201—208): Interessante Mitteilungen über die Studien der lateinischen Bibelversionen, sowie über die Editionsarbeiten des bekannten, am 16. Aug. 1911 verstorbenen Mitherausgebers der Oxforder Vulgata. Während Wh. mehr die textkritische Materialiensammlung besorgte, fiel W. die Entscheidung über die aufzunehmende Lesart zu.

Kapteijn, J. M. N., *Die Übersetzungstechnik der gotischen Bibel in den Paulinischen Briefen* (Indogerm. Forschungen XXIX, Heft 3 und 4).

Firth, F. J., *The holy Gospel. A comparison of the Gospel text as it is given in the protestant and Roman catholic Bible versions in the English language in use in America. With a brief account of the origin of the several versions* (501. N. Y., Revell. $ 1.—).

O'Gorman, J. J., *The two editions of Challoner's New Testament* (IthQ VI 456—465): Bespricht die ntl katholischen Textausgaben, die Ch. i. J. 1749 ff veranstaltet hatte, und stellt ihre Abweichungen fest. Marsenger.

Matthew, J., *Exact renderings* (ExpT XXIII 137 f): Wünscht solche in der Revised Version bei Jo 1, 14 und Eph 1, 6.

Lohmann, J. B., S. J., *Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelisten. Eine Evangelienharmonie.* Volks-Ausgabe. 2. u. 3. verb. Aufl. (4.—10. Taus.) (16⁰. 357. Paderborn, Junfermann. *M* 1.20): Enthält den Text der BZ V 196 angezeigten Ausgabe mit nur wenigen Anmerkungen. Bei Texten, welche dieselbe Begebenheit verschieden berichten, wendet L. das Prinzip der Addierung an. So lautet z. B. der Eingang der Weissagung über den Untergang Jerusalems: „Wenn ihr den Greuel der Verwüstung . . . und Jerusalem von einem Kriegsheer eingeschlossen seht", verbindet also den Mt-Mk-Text und die von Lk für heidenchristliche Leser gegebene Verdeutlichung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Ein solches „und" entspricht aber nicht dem Sachverhalt. Eine lateinische Übersetzung des Lohmannschen Lebens Jesu ist bei Pustet in Regensburg erschienen.

Il Santo Vangelo *di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli.* Nuova trad. con note. 110ª ed. arricchiata di un piccolo manuale di preghiera (Rom, Pia Società di S. Girolamo. *M* —.30).

Nuovo Testamento *del N. S. Gesù Cristo. Traduzione italiana corredata di note e di prefazioni a ciascun libro* (16⁰. 138. Rom 1911): Nach Civ. catt. LXII, IV 86 von der neugegründeten modernistischen Società laica

herausgegeben. Das Werk sei „nettamente et specificamente protestante“.

Pallis, A., *Ἡ Νέα Διαθήκη κατὰ τὸ Βατικανὸ χειρόγραφο* (258. Liverpool 1910): Eine Neuausgabe seiner in der griechischen Volkssprache veranstalteten Übersetzung (nach Palmieri, Lit. Rundschau XXXVIII 61f).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Scheel, O., Zur Frage des Urchristentums und Katholizismus (Theol. Rundschau XIV 331—350): Besprechung neuerer, auch katholischer Literatur. Hinsichtlich der letzteren bemerkt Sch. (133): „Den protestantischen Dogmenhistoriker interessiert die katholische Erforschung des Urchristentums nur so weit, als er historischen Fragestellungen begegnet, oder zum mindesten dem Willen, auf geschichtlichem Wege Probleme zu erkennen und zu behandeln.“

Rawlinson, A. E. J., The question of miracle in the New Testament (Interpreter VIII 27—36): Im wesentlichen eine Besprechung des Werkes von J. M. Thompson (s. BZ IX 409), welcher die meisten der Wunder als Tatsachen zwar anerkennt, sie aber natürlich erklärt. Verf. gibt zu, dafs der positive Beweis für die Geschichtlichkeit der Wunder nicht durchschlagend sei, jedoch gäbe es kein Mittel der Kritik, ihre Ungeschichtlichkeit zu beweisen. Marsenger.

Miracles (Ld., Longmans. 2 *s* 6 *d*): Artikel von Lock, Sanday, Scott, Williams und Headlam aus The Guardian als Antwort auf J. M. Thompsons Buch (s. BZ IX 409) (nach ExpT XXIII 177).

Dakin, A., The belief in the miraculous in the NT times (ExpT XXIII 37—39): Wenn es auch richtig ist, dafs man sich zu Jesu Zeiten „von Wundern umgeben sah und fühlte“ (Harnack), so hat doch auch Garvie recht, wenn er sagt, dafs die Wunder Jesu something exceptional darstellen. Dessen Wunder unterscheiden sich erheblich von den übrigen, vor allem seine eigene Auferstehung.

Feine, P., *Theologie des NT.* 2., stark umgearb. Aufl. (XII u. 731. Lp., Hinrichs. *M* 12.50): Umarbeitung der $1^1/_2$ Jahre vorher erschienenen 1. Auflage (s. BZ VIII 405).

Jülicher, A., Holtzmanns ntl Theologie letzter Hand (PrM XV 453—461): Vgl. BZ IX 408. J. als Mitherausgeber teilt mit, dafs die Hauptarbeit W. Bauer zugefallen war, schildert dann die Eigenart der Neuauflage unter wiederholter Auseinandersetzung mit J. Kögel. Die Anmerkungen, in denen die Auseinandersetzung mit „den Neuesten“ sich findet, sind fast durchweg neu.

Weinel, H., *Biblische Theologie des NT. Die Religion Jesu und des Urchristentums* (Grundrifs der theol. Wissenschaften 3. Teil II: XVI u. 603. Tübingen, Mohr. *M* 10.50): Will „nicht ‚ntl Lehrbegriffe‘, sondern die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung in seiner Gemeinde unter psychologischen und allgemeingeschichtlichen Gesichtspunkten darstellen“ (Vorrede). „Die biblische Theologie hat sich in eine urchristliche Religionsgeschichte umzugestalten“ (S. 5). Sie reicht bis zu „den neuen kirchlichen Gedanken, die im antignostischen Kampf entwickelt worden sind“. Jesus war ein Prophet und hat eine sittliche Erlösungsreligion auf der Grundlage der μετάνοια gepredigt: der Mensch glaubt an die absolute Heiligkeit Gottes — das ist der neue Gott — und wird dadurch zu einem neuen sittlichen Leben aus neuen Affekten befähigt und wiedergeboren. Der modernkritische und religionsgeschichtlich beeinflufste Standpunkt macht sich noch mehr in der Behandlung Pauli (1. Die sittliche Erlösungsreligion in ihrer pessimistisch-dualistischen Gestalt. 2. Beibehaltene oder wieder eingedrungene Frömmigkeit früherer Stufen) und „des Christentums der werdenden Kirche“ geltend.

Wohlrab, M., *Die ntl Glaubenslehre auf psychologischer Grundlage dargestellt* (84. Dresden, Ehlermann. *M* 1.40).

Goetz, K., *Die Entstehung des Christentums nach der Auffassung eines sozialdemokratischen Theologen* (Schweiz. theol. Zeitschr. XXVIII 29—38 79—89): Gegen Maurenbrecher.

Venard, L., *Où en est l'histoire des religions? Les origines chrétiennes* (RClfr LXVII 257—300 385—426): Gibt eine gute, auf ausgebreiteter Kenntnis der Forschung ruhende, zusammenfassende Darstellung. Hauptabschnitte: Die geschichtliche Existenz Jesu, der historische Wert der ntl Schriften. Die Lehre Jesu (Gottesreich, Jesus als Messias, als Gottessohn und Erlöser, das Evangelium in seinem Verhältnis zum Judentum und Hellenismus). Die Anfänge der Kirche. Der hl. Paulus (Grundgedanken seiner Theologie, seine Theologie und das Evangelium, Paulus und das Judentum, Paulus und der griechisch-orientalische Synkretismus). St Johannes und das Ende des apostolischen Zeitalters. Seppelt.

Loisy, A., *The christian mystery* (HJ X 45—64): Aus der Reich-Gottes-Predigt des Propheten von Nazareth hat sich unter dem Einfluſs der heidnischen Mysterienkulte ebenfalls eine Mysterienreligion entwickelt, wie besonders Taufe und Abendmahl zeigt. Hauptanteil an dieser nicht reflektierten Umbildung hat Paulus, der z. B. „aus Christi Leiden einen Erlösungsmythus" gemacht hat (61).

Hugon, E., *Les preuves scripturaires du dogme de la Trinité* (Revue Thomiste 1911, 458—475): Schluſs des BZ IX 408 notierten Aufsatzes.

Schmitt, Chr., *Die Logoslehre im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Pastor bonus XXIV 75—78): Referiert über Krebs (s. BZ IX 202). Andres.

Schnedermann, G., *Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde. Nach den bibl. Quellen geschichtlich dargestellt* (47. Lp., Hinrichs. *M* —.80).

Seitz, A., *Christi adventus* (Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höh. Lehranst. XI 368—377, XII 2—8): Gegen Schnitzers eschatologische Auffassung. Das „Kommen Christi" Mt 16, 28 ist unpersönlich, wie die vulgäre Drohung: „Ich komme euch schon" oder wie 1 Kor 4, 21. In der eschatologischen Rede muſs das Prinzip der Ineinanderschiebung beachtet werden. Christus habe die Zeit der Parusie, die auch der Sohn „sozusagen in seiner offiziellen Eigenschaft oder in seinem speziellen Beruf" (5) nicht kenne, ungewiſs gelassen. Aussagen über die Nähe der Parusie sind „vor allem moralisch zu deuten". Auch Paulus habe demgemäſs gelehrt. Mit ἡμεῖς οἱ ζῶντες (1 Thess 4, 15) kann er „die Möglichkeit" einer baldigen Parusie „offen gelassen, ja die Möglichkeit bis zu einer noch so hohen Wahrscheinlichkeit gesteigert haben" (7).

Jones, J. D., *The hope of the Gospel* (320. Ld., Hodder. 6 *s*).

Bowen, C., *The resurrection in the NT* (VIII u. 490. N. Y., Putnams Sons. $ 1.75).

Scott, E. F., *The New Testament idea of the future life* (BW XXXVIII 18—27 103—112 185—193 246—254 321—330 392—401): Behandelt 1. die Einflüsse auf diese Lehre, 2. die Lehre Jesu, 3. die Lehre Pauli, 4. Johannes, 5. den alten christlichen Volksglauben. — **Ders.**, *The genesis of the ancient Catholic doctrine of the future life* (ebd. XXXIX 27—37): Über drei Richtungen in den ersten christl. Jahrhunderten.

Wenck, F., *Spirito e spiriti nel NT* (27. Rom, Libr. editr. Romana. *L* —.75).

Kilpatrick, T. B., *New Testament evangelism* (326. Ld., Hodder. 5 *s*): Behandelt 1. die biblischen Ideen von Erlösung etc. von Deutero-Is bis zum NT (Christ, Christ risen, Christ crucified), 2. kirchengeschichtliche Auffassungen darüber, 3. den Evangelism in der modernen Kirche. „K. macht keine Konzessionen an den modernen Geist" (R. Mackintosh, ExpT XXII 521 f).

Heitmüller, W., *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Religionsgesch. Volksbücher I 22/23: II u. 84. Tübingen, Mohr. *M* 1.—): Führt mit eiserner Konsequenz und voller Aufrichtigkeit die modern kritischen Prinzipien der religionsgeschichtlichen Schule durch. Beide Riten sind

erst durch Paulus zu Sakramenten erhoben worden, und beidemal stand Paulus unter einem indirekten Einflufs der Mysterienkulte, in welchen es Taufakte und Mahlzeiten, bei denen die Gottheit im Opfertier gegessen wurde, gab. Im Hinblick auf sie hat er die Taufe, die in der urchristlichen Gemeinde nur Einweihungszeremonie war und durch die man Eigentum Christi wurde, zu einem Mittel der Wiedergeburt und realen Geistesmitteilung gemacht. Ebenso ist das Herrenmahl, das Jesus selbst nur feierte, um eine Verbrüderung der Apostel und geistig-ethische Gemeinschaft mit seiner Person erleben zu lassen, zu einem wirklichen Essen des Fleisches und Blutes des verklärten Christus umgewandelt worden, wobei die Kreuzestheologie Pauli eine Rolle spielt. Um ein solches Bild zeichnen zu können, werden zuerst immer an den ntl Texten all die Bestandteile, die Theologie und Gemeindeglauben verraten, gestrichen.

Dibelius, F., *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christl. Religion* (VIII u. 129. Lp., Hinrichs. *M* 4.50): Die Sonderstellung, die man vielfach der paulinischen Theologie einräumt, existiert nicht. Das Urchristentum war auch vor Paulus Missions- und Weltreligion. Christus hat bei Stiftung des Abendmahles ein Testament einsetzen wollen, das den Abendmahlempfängern die Wirkungen des vergossenen Blutes zuwendet (nach Stst X 84f).

D'Alès, A., *Les Apôtres et la rémission des péchés. Étude sur les origines de la pénitence* (Études CXXVIII 145—176): Nach Besprechung der drei Stellen (Mt 16, 13ff, 18, 12ff, Jo 20, 13ff), aus denen sich die Tatsache der göttlichen Offenbarung der Sündenvergebung ergibt, und nach Zurückweisung der Einwendungen gegen dieselben werden unter reicher Heranziehung der patristischen Exegese die Stellen behandelt, die gegen die Vergebung bestimmter Sünden zu sprechen scheinen (Sünde gegen den Hl. Geist, ferner Hebr 6, 4ff, 10, 26f, 12, 16f u. 1 Jo 5, 16). Lösung der Schwierigkeit: die Verdammung dieser Sünden steht in wesenhaftem Zusammenhang mit der verstockten Abkehr von Gott. Schliefslich Würdigung der Stellen, aus denen sich die praktische Ausübung der göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung ergibt. Die Schlufsworte lauten: „Der Leser, dessen Erwartungen zu hoch gespannt waren, wird enttäuscht sein; denn vergeblich würde er hier das regelmäfsige Funktionieren einer Einrichtung suchen, deren Wohltaten sich indes von den ersten Tagen des Christentums an bemerkbar machten. Wir sehen aber wenigstens, dafs das Prinzip dieser Institution, die vom Herrn dem Apostelkollegium und vorab dem Petrus anvertraut wurde, erfafst, angenommen und in Wirksamkeit ist. Jahrhunderte waren nötig, um ihre Anwendung im einzelnen zu regeln. Wie jeder lebendige Organismus mufste auch die Kirche eine Periode des Wachstums durchmachen." Seppelt.

Dircks, M. V., *Waar vinden wij de leer van Christus? Over de Kerk, „de zuil en grondvest der waarheid" (I Tim III 15)* (69. Utrecht, Van Rossum. *Fl* —.45).

Greuter, H., *Die Gemeinde Jesu Christi im Lichte des NT* (Deutsch-amerik. Zeitschr. für Theol. und Kirche 1911 Sept.-Okt.).

Caliaro, L., *Episcopus* (Bollettino ecclesiastico di Vicenza. Supplem. zu Nr 1: 1911 Juli): Seit dem Ende des 1. Jahrh. bekommt ἐπίσκοπος die engere, heute noch geltende Bedeutung (nach Scuola catt. 4. S. XX 491f).

Case, S. J., *The New Testament writers' interpretation of the Old Testament* (BW XXXVIII 92—102): Erörtert Umfang und Erklärungsweise des AT im NT. C. glaubt auch, dafs die ntl Autoren direkt Veränderungen geschichtlicher Begebenheiten vorgenommen haben, um Erfüllungen atl Weissagungen zu konstruieren (so bei Mt die Eselin und das Füllen beim Einzug in Jerusalem). Auch habe eine sehr freie und teilweise unlogische Erklärung des AT stattgefunden.

Selwyn, E. C., *The oracles in the New Testament* (476. Ld. 1912, Hodder. 10 *s* 6 *d*).

2. *Urchristentum.*

Achelis, H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* I (XII u. 296. Lp. 1912, Quelle & Meyer. *M* 10.—): Der vorliegende Band beschäftigt sich eingehend mit dem ntl Zeitalter und bringt es in den Kapiteln: 1. Die Gemeinde in Jerusalem, 2. Der Apostel Paulus, 3. Die heidenchristlichen Gemeinden, 4. Das Ende des Judenchristentums, 5. Die Ausscheidung des Heidentums (Gnosis) zur Darstellung. A. will die erreichten Forschungsresultate zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenfassen. Die Belege finden sich in beigefügten Exkursen.

Ricard, O., *Geistesfrühling in der ersten Gemeinde nach der Apg und den ntl Briefen.* Übersetzt von H. Godsched (VII u. 406. Basel, Kober. *M* 5.—).

Papadopulos, Chr., *'Ἐκ τοῦ ἀποστολικοῦ αἰῶνος* ('Εκκλησιαστικὸς Φάρος V [1910] 3—38): Über die Martyrien des hl. Stephanus und des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, sowie über die frühesten Schicksale der jerusalemischen Gemeinde (nach Palmieri, Lit. Rundschau XXXVIII 62).

Lütgert, W., *Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums* (Beiträge zur Förd. christl. Theol. XV 4/5: 164. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.—): Enthält 3 Abhandlungen: Johannes und die Antichristen. Der Aufruhr in Korinth (zur Zeit des 1. Klemensbriefes). Die Separation in den kleinasiatischen Gemeinden (zur Zeit des Ignatius). Die Untersuchungen bestätigen nach dem Verf. seine früheren Forschungen über den urchristlichen Enthusiasmus.

Dobschütz, E. von, *The most important motives for behavior in the life of the early christians* (AmJTh XV 505—524): Untersucht, inwieweit astrologische und magische Vorstellungen, Engel- und Dämonenglaube, Inspirationen, aszetische Enthaltsamkeit, jüdische nationale Einflüsse, eschatologische Motive, Enthusiasmus und caritas das Leben der ersten Christen bestimmt hat.

Di Dario, B., *L'agape nella chiesa primitiva* (Scuola catt. 4. S. XIX 117 bis 133 291—304): Tritt gegen Batiffol für die Existenz der Agapen ein.

Cobb, W. F., *The gift of healing in the church* (ExpT XXIII 30—36): Verfolgt die Heilungstatsachen von der Zeit Pauli bis in die neuere Zeit. Sie sind Wirkungen Gottes unter irgendwelcher Gesetzmäfsigkeit.

Kohler, F., *Quelques mots sur la Glossolalie des Actes et de la première aux Corinthiens* (RThQr XX 525—554): Beim Pfingstfeste sprachen die Jünger in der Muttersprache der Zuhörer, in Cäsarea (Korneliustaufe) und Ephesus (Apg 19, 1—7) handelt es sich um ein von den Zuhörern nicht verstandenes Reden in der Muttersprache. In Korinth handelte es sich nicht um ekstatische Zustände, sondern fremde Christen sprachen in ihrer den Korinthern unverständlichen Muttersprache.

Boret, P., *Le parler en langues des premiers chrétiens et ses conditions psychologiques* (RHR 1911, 296—310).

Bacon, B. W., *The resurrection in primitive tradition and observance* (AmJTh XV 373—403): Nimmt Widersprüche zwischen Jo, dem Vertreter der asiatischen Ostertradition, und den die westliche Tradition wiedergebenden Synoptikern an, die wieder in Widerspruch zu Paulus stehen, und verfolgt die altchristliche Fastenpraxis.

De Labriolle, P., *Appendice à la question du „Mulieres in ecclesia taceant"* (Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. I 292—298): Vgl. BZ IX 410. Hier werden spätere Belege für prétentions féminines besprochen.

Spence-Jones, H. D. M., *The early christians in Rome* (s. BZ IX 193): Behandelt den Stoff in 5 Büchern: 1. Anfänge, 2. Das Leben eines Christen, 3. Das innere Leben der Kirche, 4. Die Katakomben, 5. Jude und Talmud. Den ersten Aufenthalt Petri in Rom verlegt der Verf. schon in die Jahre 42—49. Auch sonst werden viele mit dem NT zusammenhängende Fragen behandelt.

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Speer, R. E., *The light of the world. A brief comparative study of christianity and non-christian religions* (IX u. 372. West Medford, Mass., The central committee of the united study of missions. 30 *c*): Dient praktischen und populären Zwecken und bringt viele Zitate aus den betreffenden Quellen (nach E. A. Cook in BW XXXVIII 356 ff).

Fairweather, W., *The background of the Gospels; or Judaism in the period between the Old and the New Testaments.* 2nd ed. (486. Edinburgh, Clark. 8 s).

Laible, H., *Jesus in der jüdischen Überlieferung* (ThLbl XXXI [1910] 529—533 553—556): Über Strack (s. BZ VIII 409).

Freimann, M., *Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?* (MGWJ LIV 697—712, LV 160—176 296—316): F. kann nicht glauben, dafs die Juden Jesum mit dem Hafs verfolgt haben, wie die Evv — er setzt sie nach der Mitte des 2. Jahrh. an — ihn schildern. Er hält einfach die Angaben der Evv für unglaubwürdig, da es nicht denkbar sei, dafs die Pharisäer aus den im Ev angeführten Gründen an Jesus so gehandelt hätten. Wann und wo, fragt F., hätte Jesus sich Sohn Gottes genannt? Ebenso sucht F. im folgenden die Verfolgung der Christen durch das Judentum in anderem und günstigerem Lichte darzustellen. Auch aus Paulus gewinnt F. die Überzeugung, dafs Paulus nicht das Judentum als die eigentlichen Verfolger ansah. G.

Freeland, J., *The Jewish estimate of Jesus of Nazareth* (Am. cath. quart. Rev. XXXVI 730—753): Bei unparteiischem Urteil konnten auch die Juden nicht umhin, den göttlichen Heiland zu bewundern. F. erörtert die jüdischen Zeugnisse hierfür. G.

Freimann, M., *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen* (MGWJ LV 555—585): Das pharisäische Judentum lebte in dieser Zeit völlig von der Aufsenwelt abgekehrt. Hingegen kämpften hellenistische Diasporajuden mit den Christen, aber ohne tieferes Verständnis für die jüdische Lehre, wie besonders Trypho bei Justinus Martyr zeigt.

Goethals, A., *Josèphe témoin de Jésus* (29. Bruxelles, Société belge d'édition): Der Verfasser will im Gegensatz zu Schürer und andern nachweisen, dafs die auf Jesus und den Täufer bezüglichen Stellen in der von Berendts veröffentlichten altslavischen Version von Flavius Josephus' „De bello iudaico" einer jüdischen Feder entstammen (nach Études CXXIX 141). Seppelt.

Kraufs, S., *Fragments araméens du Toldot Yéschou* (RÉj LXII 28—37): Nochmalige revidierte Ausgabe des Textes, den Adler (s. BZ IX 439) schon veröffentlicht hatte. G.

Kraufs, S., *Un texte cabbalistique sur Jésus* (RÉj LXII 240—247): Einer der sehr seltenen kabbalistischen Texte über Jesus findet sich im Besitze eines Salomon Mussajef in Jerusalem. K. kopierte ihn, veröffentlicht ihn hier und erklärt einzelne Angaben. G.

Fiebig, P., *Jüdische Wundergeschichten des ntl Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum NT bearbeitet. Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe"* (VIII u. 108. Tübingen, Mohr. *M* 2.—). — **Ders.**, *Rabbinische Wundergeschichten des ntl Zeitalters in vokalisiertem Urtext mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übersetzungen Nr 78: 26. Bonn, Marcus & Weber. *M* 1.—): Wie der Titel verrät und wie ausdrücklich angegeben wird, soll diese Sammlung als Vergleichsmaterial für das Studium der ntl Wundererzählungen dienen. Auch die Auswahl ist dementsprechend getroffen. Es mufs damit noch nicht gesagt sein, dafs die ntl Erzählungen auf das Niveau rabbinischer Fabeln heruntergedrückt werden sollen. Aber in dem deutschen Parallelwerk (s. oben) bekennt sich F. ausdrücklich zu

dieser radikalen Ansicht. Auch derjenige, der davon nichts wissen will, kann trotzdem aus Sprache, Darstellungsweise, einzelnen Zügen grofsen Nutzen schöpfen für das Verständnis des NT. Die Erläuterung ist so ausführlich, dafs auch solche sie verwerten können, denen die jüdische Literatur in ihrer Eigenart verschlossen bleibt. Zu Dalmans aramäischen Lesestücken erhält hier der Lehrer des Aramäischen aufserdem ein neues, interessantes Hilfsmittel. — Eine scharfe Absage gegen F.s dogmatischen Standpunkt und seine sprachliche und sachliche Unzulänglichkeit läfst H. L. Strack ergehen (ThLbl XXXIII 5, 97—101). Die Rezension sei wegen der Korrekturen und besonders auch deshalb erwähnt, weil sie Material beisteuert, die rabbinische Wunderauffassung nach einer ganz andern Seite hin zu vervollständigen. G.

Abrahams, J., *„How did the Jews baptize?“* (JthSt XII 609—612): Zu Rogers (s. BZ IX 411). Die Taufe geschah bei den Juden im 1. Jahrh. durch völliges Untertauchen. G.

Nordin, H. J., *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu. Beitrag zur zeitgeschichtl. Beleuchtung der Aussprüche des NT in sexuellen Fragen.* Nach der schwed. Handschrift verdeutscht von W. A. Kastner und G. Lewié (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia 4, herausgeg. von J. S. Kraufs. 4⁰. XII u. 332. Lp., Ethnolog. Verlag. *M* 30.—).

Pᵉsaḥim. *Der Mišnatraktat Passafest mit Berücksichtigung des NT und der jetzigen Passafeier der Juden* nach Hss und alten Drucken herausgeg., übers. und erläutert von H. L. Strack (Schriften des Instit. Judaic. in Berl. Nr 40: 40* u. 48 S. Lp., Hinrichs. *M* 1.80): Die durch diese Sonderausgabe und Übersetzung ermöglichte Weiterverbreitung des Traktates ist gerade in ntl Kreisen sehr zu begrüfsen. Wer ihn liest, wird schwerlich in der Annahme gefestigt werden, der Todestag Jesu sei der erste Paschafeiertag gewesen. Verrichtung von Arbeiten war höchstens bis zum Mittag des Rüsttages (= 14. Nisan) erlaubt (IV, 1, 5 u. 6). Das Bedenken, man habe in der kurzen Zeit „zwischen den 2 Abenden“ nicht die für die grofse Zahl von Festpilgern nötigen Paschalämmer schlachten können, verringert sich, wenn man erfährt (VIII 3 u. 7), dafs die Tischgesellschaften sehr grofs sein konnten, wenn nur jeden so viel traf, als eine Olive grofs ist. Str. behandelt in der Einleitung auch die Bedeutung des Traktates für das NT. Dabei erklärt er (S. 8*), dafs die Kreuzigung Jesu „nicht an dem offiziellen ersten Feiertage (15. Nisan) geschehen sein kann, bedarf trotz vieler Gegenreden hier keines weiteren Beweises“. In Wirklichkeit habe das Abendmahl Jesu schon am 13. Nisan stattgefunden, wie auch der Babyl. Talmud Sanhedrin 43ᵃ bezeugt: „Am Rüsttage vor dem Pascha hat man Jesus gehängt.“ Die Differenz zwischen Jo und den Synoptikern will St., wie neuerdings auch wieder Lagrange (Ev. sel. s. Marc 339 f), so erklären, „dafs damals keine Einstimmigkeit über den Anfang des Monats Nisan vorhanden war“. War aber das jüdische Synedrium so tolerant, anders rechnenden Juden die Schlachtung ihrer Paschalämmer im Tempel schon am 13. Nisan zu gestatten? Welcher Wirrwarr wäre dadurch am 14. Nisan entstanden! Die einen hatten schon Feiertag, die andern nicht. Bemerkenswert ist noch, dafs nach Str. der Name „Segensbecher“ nicht blofs dem dritten, sondern auch dem Schlufsbecher zukam (S. 10*).

Ward, W. H., The „Zadokite“ document (Bs 1911 Juli).

Margoliouth, G., *The Sadducean christians of Damascus* (Exp. 8. S. II 499—517): Hält seine Anschauungen über das Zadokitische Dokument (vgl. BZ IX 193 und 411) aufrecht.

Böhl, F. M. Th., *Neugefundene Urkunden einer messianischen Sekte im syrisch-palästinensischen Judentum.* Übersetzt (Theologisch Tijdschrift XLVI 1—35): Der Übersetzung dieses schwierigen Textes sind Anmerkungen beigegeben. Ein Nachtrag steht auf S. 93.

Kahr, A., *Griechentum und Christentum. Ein offenes Wort über Adolf Bauers Abhandlung „Vom Griechentum zum Christentum"* (VIII u. 108 Graz, Styria. *M* 1.—): Gegen die BZ VIII 410 notierte Schrift Bauers, der namentlich in den beiden letzten Abschnitten „Die Evv als historische Quelle" und „Hellenistische Religion in den Evv" der Bedeutung des Christentums nicht gerecht wird. Aber auch in Kahrs Gegenschrift kommt manchmal „das apologetische Interesse etwas in Konflikt mit dem objektiven Tatbestand" (nach Stimmen aus Maria-Laach LXXX 225 und LXXXI 572).

Pfleiderer, O.†, *Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie* (11.—15. Taus. Religionsgesch. Volksbücher III. R., 1. Heft: IV u. 64. Tübingen 1912, Mohr. *M* —.50): Die Tochter Pf.s, Else Zurhellen-Pfleiderer, besorgte diese Durchsicht der ersten Auflage.

Bolland, G. J. P. J., *Onze Evangeliën en de oude theosophie. E. nieuwe bijdrage tot verduidelijking von den oorsprong des christendoms* (96. Leiden, Adriani. *F* —.90).

Westphal, H., *Mithra et le Christ en présence du monde romain* (Thèse) (124. Cahors, Impr. Coueslant).

Espenberger, *„Herkules auf dem Oeta" und Christus* (Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterr. an höh. Lehranst. XII 235—238): Ablehnung dieser auch einen leidenden Gottessohn darstellenden Parallele zu Christus.

Lieger, P., *Christus im Munde der Sibylle. Eine Blütenlese aus den sibyllinischen Orakeln.* Griechisch und deutsch mit erklär. Anmerkungen. Programm (63. Wien).

Fiebig, P., *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT zusammengestellt* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 79: 27. Bonn, Marcus u. Weber. *M* —.80): Aus Inschriften, Philo, Josephus Flavius, Tacitus, Sueton, Dio Cassius, Lucian, Plinius, Apuleius, Aristides und Philostrat werden solche Berichte, meist Krankenheilungen durch Asklepius u. a., zusammengetragen und zum Schlufs ein paar Zauberformeln aus Dieterichs Abraxas beigefügt.

4. *Archäologie und Geographie.*

Agnew, J., *Life's Christ places* (ExpT XXIII 173): Für Bible classes, von Beschreibungen der Örtlichkeiten zu den Begebenheiten übergehend (nach ExpT XXIII 173).

Themelis, T., *Τὸ Πραιτώριον* (Νέα Σιών VIII [1909] 113—143). ***Ders.***, *Αἱ περὶ τῆς σημασίας τοῦ Γολγοθᾶ πατρολογικαὶ καὶ ἐπιστημονικαὶ ἑρμηνεῖαι* (ebd. 203—219). ***Ders.***, *Οἱ μεταξὺ τοῦ Πραιτωρίου καὶ τοῦ Γολγοθᾶ ἅγιοι τόποι* (ebd. 303—321): Bekämpft Lagranges Prätoriumstheorie (nach Palmieri, Lit. Rundsch. XXXVIII 63).

Archatzikakis, J., *Περὶ τῆς γνησιότητος τοῦ τόπου ἐν ᾧ ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς Χριστός* (Νέα Σιών VIII [1909] 104—114).

Dunkel, A., *Die grofse Basilika („Eleona") auf dem Oelberge* (Das Heilige Land LV 225—231): Bericht über die Tradition und die neuen Ausgrabungen der Reste der Konstantinbasilika unter Beifügung von drei Bildern (s. BZ IX 413).

Löw, J., *Bethphagê* (RÉj LXII 232—235): Notizen zur Erklärungsgeschichte des Namens.

Kresser, G., *„Praecedam vos in Galilaeam" in den Berichten der Palästinapilger* (ThQ XCIII 505—524): Verwendet diese Berichte zum Erweise eines Galiläa bei Jerusalem (Bergspitze beim Ölberg).

Nestle, E., *Der Name des Sees Tiberias* (ZdPV XXXV 48—50): Ob es heifst: der See von Tiberias, oder: der See des Tiberius. Ähnlich: ***Ders.***, *The Lake of Tiberius* (ExpT XXIII 41).

Schwen, P., *Nazareth und die Nazoräer. Eine Replik an W. B. Smith* (ZwTh LIV 31—55): Widerlegt Sm.s Einwände gegen seine These (s. BZ IX 196). „Die vorchristliche Verehrung eines Gottes Nazoräus, Nasarya

oder Nosri existiert schlechterdings nur in der Phantasie von W. B. Smith, vielmehr werden diese Beinamen Jesu nach wie vor am schlichtesten und richtigsten von seiner Vaterstadt abzuleiten sein" (55).

Ramsay, W. M., *Iconium and Antioch* (Exp 8. S. II 257—274): Referiert über die im J. 1911 gefundenen Inschriften und über die durch dieselben näher beleuchteten territorialen Verhältnisse in Galatien und Phrygien. Besonders wichtig ist eine in einem türkischen Grabe zu Antiochien in Pisidien gefundene Inschrift, aus welcher hervorzugehen scheint, dafs eine bestimmte Gegend Galatiens mit Antiochien den Namen Mygdonia trug. Marsenger.

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Holtzmann, H., *Die Entstehung des Neuen Testaments.* 11.—15. Taus. 2., neubearb. Aufl. (Religionsgesch. Volksbücher I. R., 11. Heft: IV u. 43. Tübingen, Mohr. *M* —.50): Die Neubearbeitung stammt noch aus der Feder des am 4. Aug. 1910 verstorbenen Exegeten. Vgl. BZ II 418.

2. Geschichte der Kritik und Exegese.

Bruders, H., *Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 312* (ZkTh XXXV 292—346 466—481 690—703): Vgl. BZ IX 211. Behandelt weiterhin Cyprians Zeit, Beziehungen zur Tauffrage, Firmilian, Opposition Cyprians, Anwendung auf die Sakramentenlehre, Donatismus.

Kunze, J., *Das apostolische Glaubensbekenntnis und das NT* (BZSF VII 6 u. 7: 72. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.90): Solche Bekenntnisse waren ursprünglich mehrere vorhanden. Sie sind ein Produkt der Heidenmission. Auch in der paulinischen Heidenmission war ein dem Apostolikum ähnliches Taufbekenntnis im Gebrauche, dessen trinitarische Grundlage auf Jesu Taufbefehl beruht. Inhaltlich deckt sich das Apostolikum völlig mit dem NT und „steht und fällt mit ihm". Nach der Selbstanzeige des Verf. ThLbl XXXII 604—608.

D'Alès, A., *Tertullien sur I Cor., VII, 14* (Recherches de science religieuse II 54—56): Die von Hieronymus (Ep. 85, 5) zitierten „Libri de monogamia" Tertullians sind Tertullians Werke De anima und Libri ad uxorem.

Barth, C<arola>, *Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis* (TU XXXVII 3: IV u. 118. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Bespricht kurz die Quellen (Excerpta e Theodoto, Eclogae propheticae, Hippolyt) und untersucht dann die ntl Zitate und die Prinzipien und Methode dieser gnostischen Exegese des NT. Es finden sich tendenziöse Textvarianten in diesen Quellen, doch sind sie viel bescheidener wie die Eingriffe Marcions. Die Exegese eines Ptolemäus und Herakleon wollte vor allem den hinter den Aussagen liegenden Geheimsinn ergründen. Ein historisches Verständnis des Lebens Jesu wurde nicht erstrebt, da dasselbe nur grofse metaphysische Erlösungswerke darstellen soll. Besondere Pflege fand die Allegorie, die sich vor allem auch in der Parabelerklärung breit machte. Die Verfasserin belegt diese Charakteristik durch Einzelfälle und fällt das Urteil: „Im Rahmen ihres Zeitalters sind jene Ausleger zu betrachten und zu schätzen" (116).

Der Scholien-Kommentar des Origenes *zur Apk Johannis nebst einem Stück aus Irenaeus, Lib. V, graece*, entdeckt und herausgegeben von C. Diobouniotis und A. Harnack (TU 3. R. VIII 3: IV u. 88. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): D. hat den Text dieser Apk 1—14, 5 kommentierenden Scholien in einer Hs des Meteoron-Klosters entdeckt, und H. ediert ihn nach dessen Abschrift und Verbesserungsvorschlägen. H. selbst würdigt sodann den Inhalt der 39 Scholien, von denen die 2 letzten den bisher griechisch fast ganz unbekannten Text von Iren. V, 28 ff bieten. Bei den übrigen 37 glaubt H. ihre Einheitlichkeit und ihre Herkunft von Origenes,

mit dessen Sprache und Gedankenwelt sie die gröfste Ähnlichkeit haben, als sichere These behaupten zu können. — **Wohlenberg, G.**, *Ein neu aufgefundener Kodex der Offb Johannis nebst alten Erläuterungen* (ThLbl XXXIII 25—30 49—57): Hält den Kommentar für ein Florilegium, das neben andern auch verschiedene Origenesschriften benutzt (z. B. Scholion 30). — Harnacks Resultate erscheinen erschüttert, nachdem **Th. Schermann**, *Ein Scholienkommentar des Origenes* (ThR XI 29), nachgewiesen hat, dafs Scholion 5 aus den Stromata (IV 25) des Klemens von Alexandrien stammt. — **Robinson, J. A.**, *Origen's comments on the Apocalypse* (JthSt XIII 295—297): Textverbesserungen, besonders in Scholion 24, wo nicht eine Zwischenbemerkung eines den Origenes bewundernden Lesers anzunehmen ist. — Vgl. Fr. Diekamp (ThR XI 51—55), der auch die Einheit der Scholien bestreitet und teilweise eine spätere Entstehungszeit nachweist.

Harnack, A., *Kritik des NT von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts [Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]* (TU 3. R. VII 4: IV u. 150. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Ediert und übersetzt (in sehr lebhafter moderner Sprache) die bei Makarius zitierten Angriffe auf die Evangelien, Petrus und Paulus u. a. Sie entstammen einer Streitschrift gegen das Christentum, die, wie H. nachweist, einen andern ntl Text benutzte als Makarius. H. begründet ferner, dafs sie einer Exzerptensammlung aus Porphyrius entnommen sind. — G. Krüger (Deutsche Lz 1912, 83—86) bezweifelt diese Lösung der Verfasserfrage. Hierokles oder ein Anonymus aus der Mitte des 4. Jahrh. sei ebenfalls als Verfasser denkbar. — H. Vogels (ThR XI 17—20) weist nach, dafs die Bibelzitate der Streitschrift aus dem Gedächtnis gemacht wurden.

Jeannotte, H., *Les „capitula" du Commentarius in Matthaeum de saint Hilaire de Poitiers* (oben S. 36—45).

Rücker, A., *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (IV u. 102. Breslau, Goerlich & Coch. *M* 3.20): Eine Breslauer kath.-theol. Doktordissertation, deren Hauptwert in der Sichtung des von A. Mai (= Migne, P. gr. LXXII) edierten Materials unter Beiziehung der syrischen Übersetzung liegt. Auch hat R. noch neue syrische Bruchstücke im Cod. Sachau 220 entdeckt und hier zum erstenmal ediert. Cyrill hat diese Homilien i. J. 430 oder später gehalten. Sein Evangelientext bestätigt v. Sodens Angaben über die Textgruppe H. R. gibt auch eine inhaltliche Würdigung der Cyrillschen Exegesen, die eine Annäherung an die Beachtung des Literalsinns verraten.

The commentaries *of Ishoʻdad of Merv, bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English.* By Margaret D. Gibson. 3 vols. with an introduction by J. R. Harris, Vol. I: *Translation.* Vol. II: *Matthew and Mark in Syriac.* Vol. III: *Luke and John in Syriac* (Horae Semiticae V—VII: XXXVIII u. 290, 238 mit 1 Tafel, 230 mit 1 Tafel. Cambridge, Univ. Press. 6 *s*, 10 *s* 6 *d*, 10 *s* 6 *d*): In den Kommentaren, in denen viel aus Theodor von Mopsueste entlehnt ist, sind noch altsyrische Evangelienversionen (Sy^c und ^{s} und Tatian) verwendet (vgl. Rb N. S. IX 143f).

Sell, G. C., *Luther's lectures on Paul's Epistle to the Romans* (Methodist Review 1911).

Fillion, L.-Cl., *Les étapes du rationalisme dans les attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ. Exposition historique et critique* (VIII u. 364. P., Lethielleux): Buchausgabe früherer Aufsätze in der RClfr (vgl. BZ VIII 200 413, IX 202 417). Man entnimmt daraus, mit welcher Aufmerksamkeit und Gründlichkeit auch französische katholische Exegeten die moderne Literatur über das NT verfolgen. F. will speziell das Fortschreiten der negativen Kritik zur Darstellung bringen und beklagt, dafs gerade Deutschland so aufserordentlich fruchtbar auf diesem Gebiete sei. Die 6 Etappen sind nach F. 1. Reimarus, 2. H. E. G. Paulus,

3. Straufs, 4. Baur und seine Schule, 5. ein Eklektizismus (die modern kritische Schule wie auch Ultraradikale), 6. Evolutionismus und Synkretismus (die religionsgeschichtliche Forschung). Als Epilog wird der Streit um die Existenz Jesu behandelt. Die aufserordentliche Reichhaltigkeit der Literaturangaben — häufig werden sogar biographische Notizen über den betreffenden Kritiker beigefügt — wie die klare Darstellung der kritischen Thesen verleihen dem Buche einen dauernden Wert.

Schweitzer, A., *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (XII u. 197. Tübingen, Mohr. *M* 4.—): Hält an dem jüdisch-eschatologischen Charakter der Lehre Jesu fest (s. BZ IV 427). Sein Überblick beginnt mit Grotius, Ernesti, Semler u. a. Besondere Kapitel bekommen Baur und H. J. Holtzmann, deren Konstruktionen aber abgelehnt werden, wie auch die der Religionsgeschichtler. Schw. wendet sich gegen die Hellenisierung und Modernisierung Pauli; die eigene Auffassung soll ein neues Buch: „Die Mystik Pauli" darlegen.

Reitzenstein, R., *Religionsgeschichte und Eschatologie* (ZntW XIII 1—28): Eine auf allgemeine Erwägungen wie einzelne Beispiele (Taufe) begründete Verteidigung der religionsgeschichtlichen Auffassung von Paulus gegenüber dem vorgenannten Buche Schweitzers, in welchem „der Mensch Paulus völlig verschwindet und zum eschatologischen System wird" (24). Man entnimmt dieser sehr freundschaftlich gehaltenen Polemik, dafs R. sich von den Übertreibungen mancher Religionsgeschichtler durchaus fernhält, und z. B. sehr hervorhebt: „Für Paulus ist das Mysterium Form und das Bekehrungswunder das Wesenhafte."

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Grepen uit de geschiedenis van de Hollandsche radicale kritiek op het Nieuwe Testament* (Nieuw theologisch Tijdschrift I 35—51).

Cremer, E., *Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild* (VIII u. 384 mit 14 Abbildungen. Gütersloh 1912, Bertelsmann. *M* 5.40): Aus dieser von seinem Sohne verfafsten Biographie des Greifswalder Theologen († 3. Okt. 1903) interessieren hier besonders die Abschnitte: Die paulinische Rechtfertigungslehre. Das Wesen des Christentums. Gethsemane.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Tillmann, Fr., *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments übersetzt und gemeinverständlich erklärt* von F. Maier, M. Meinertz, J. Rohr, J. Sickenberger, A. Steinmann, F. Tillmann, W. Vrede, herausgegeben. 1. *Die Geschichte des NT. Die drei älteren Evv. Das Jo-Ev. Die Apg* (Lieferung 1: IV u. S. 1—96. B. 1912, H. Walther. *M* 1.20): Sieben Dozenten der ntl Exegese haben sich in diesem Werke zusammengetan, um weiteren Kreisen auch den griechischen Originaltext des NT in Übersetzung und Erklärung darzubieten. Kardinal Kopp hat dem Werke ein Begleitschreiben in Form eines Briefes an den Herausgeber mit auf den Weg gegeben. Die vorliegende 1. Lieferung enthält eine von mir verfafste Geschichte des NT, d. h. eine Skizze über die Entwicklung des Kanons, über die Überlieferung des Textes und über die sprachliche und inhaltliche Kritik am NT. F. Maier bietet eine Einleitung zu den Synoptikern, in der der synoptischen Frage besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Graphische Darstellungen veranschaulichen den Tatbestand. Die Vorzüge der Zweiquellentheorie werden rückhaltlos anerkannt, aber auch ihre Schwierigkeit nicht übersehen. Sehr ausführlich wird auch die Glaubwürdigkeit der synoptischen Evv besprochen. Vom Mt-Ev ist noch die Einleitung und Text und Kommentar bis 2, 7 in dieser Lieferung enthalten. S. 25 lies Mythengirlanden statt Myrtengirlanden.

Sales, M., O. P., *La Sacra Bibbia commentata. Il Nuovo Testamento.* I. *I quattro Evangelisti. Gli Atti degli Apostoli* (XVI u. 608. Turin, Libr. del S. Cuore. *L* 6.—).

Nicoll, W. R., and others, *The Expositor's dictionary of texts.* II. *St. Luke to Revelation* (4º. 1072. Ld., Hodder. 25 *s*): Vgl. BZ IX 278.

Fricke, J. H. A., *Biblische Personen des NT.* II: *Lebens- und Charakterbilder aus der Apg und den Briefen für Haus und Schule* (320. Halle 1910, Waisenhaus. *M* 5.—): Vgl. BZ VI 421.

Hanson, G., *The resurrection and the life. A study of the resurrection and ascension narratives in the Gospels and of the threefold version in the Acts of Christ's appearance to Saul and the way to Damascus* (XI u. 372. Ld., Meyer. 2 *s* 6 *d*).

Weber, W., *Die neutestamentlichen Apostellisten* (ZwTh LIV 8—31): Die vier Listen sind Einschübe in den Text, der einer andern Quelle entstammt, wobei die Synoptiker unabhängig verfuhren. Aber auch die den Listen zu Grunde liegenden Aufzeichnungen sind unabhängig voneinander. Zusätze und Glossen sind in den heutigen Textformen anzunehmen.

Sigwalt, Ch., *Eine andere Erklärung von dem „Besitzer des Blutackers"* (BZ IX 399).

f) Jesus.

1. Allgemeines (alphabetisch).

Bacon, B. W., *Jesus, the Son of God, or primitive christology.* Three essays and a discussion (101. Ld., Frowde. 6 *s*): Drei Studien aus der Havard theological Review (1909—1911; vgl. BZ VIII 202, IX 206 415): Part I: Primitive christology. 1. Jesus the son of God. 2. Jesus as son of man. 3. Jesus as Lord. Dazu noch unveröffentlicht Part II: The christology of Peter. Nach einer kurzen Übersicht über die Geschichte des Textes und der Kritik von Mt 11, 25—27 vergleicht Verf. das Logion mit Mk 4, 11 und untersucht es auf sein Verhältnis zur Q-Quelle und paulinischen Texten. Παρεδόθη (Mt 11, 27) bedeutet die Übertragung der lehramtlichen Gewalt. Der Titel „Gottessohn" im metaphysischen Sinne stammt nicht von Christus, sondern gehört der johanneischen Spekulation an. Marsenger.

Barth, F., *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.* 4. Aufl. (VIII u. 333. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 4.—).

Berg, E. P., *The spiritual biography of Jesus Christ according to the saintly essenes.* 2 Bde (12º. Ld., Stockwell. 3 *s*).

Binet-Sanglé, *La folie de Jésus. Son hérédité, sa constitution, sa physiologie* I. 3ᵉ éd., revue et augmentée (XXI u. 379. P., Maloine. *Fr* 5.—).

Bohn, J., *Jesu Kristi kristendom* (76. Christiania, Aschehong & Cie. *Kr* 1.—).

Bousset, W., *Noch einmal „der vorchristliche Jesus"* (Theol. Rundschau XIV 373—385): Ablehnung der Resultate von Smith. B. vermutet, Epiphanius habe ein jüdisches Ketzerverzeichnis benutzt, in dem die Christen als Nazaräer figurierten. Epiphanius oder sein Gewährsmann habe irrtümlich geglaubt, es mit vorchristlichen jüdischen Sekten zu tun zu haben.

Boyer, P., *La vie de Jésus-Christ d'après ses contemporains.* 4. Taus. (VI u. 378. P. 1910, Amat): Die Zeitgenossen sind die Evangelisten (nach Rb N. S. IX 145).

Braig, K., Esser, G., Hoberg, G., Krieg, C., und **Weber, S.**, *Jesus Christus.* Apologetische Vorträge auf dem II. theolog. Hochschulkursus zu Freiburg i. Br. im Oktober 1908. 2., verb. Auflage (VIII u. 582. Freiburg i. Br., Herder. *M* 6.50): Vgl. BZ VII 203. In den Beiträgen zum 3. Teil (Jesus Christus aufserhalb der kath. Kirche im 19. Jahrh.) von Braig ist hinzugefügt worden: Einführung. Die neueste Bestreitung des päpstlichen Primates ein Beispiel der freien Kritik jüngster Zeit (119—169), und: Nachtrag: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte (292—341). In ersterem Aufsatz setzt sich B. hauptsächlich mit Hugo Koch auseinander, um „die (Pseudo-)Methode des modernen Historizismus zu beleuchten" (295), im zweiten bestreitet er den Wert des „Christusdogmas des Liberalismus" (297).

Brehpol, Fr. W., *Die Wahrheit über Jesus von Nazareth. Gedanken zu Herrn Professor Arthur Drews' „Christusmythe"* (72. B., Gerdes & Hödel. M 1.—): Eine populär gehaltene Ablehnung Drews' „auf dem positiven Boden des geschichtlichen Christentums".

Broecker, A. v., *Die Wahrheit über Jesu* (170. Hamburg, Schloeſsmann. M 2.60): Sechs apologetische Vorträge für Nichttheologen (nach ZwTh LIV 84).

Dard, A., *Le prophète de Galilée. Lectures évangéliques pour le temps après la Pentecôte.* 2 Bde (12⁰. 277. 285. P., Gabalda): Nach Rb N. S. VIII 621 étudiés par l'exégète sur.

Dawson, J. L., *The sinlessness of Jesus* (BW XXXVIII 126—134): „Jesus lebte ein Leben in vollendeter innerer Übereinstimmung mit den höchsten Prinzipien, welche einen menschlichen Lebenslauf je beherrschen, und in gänzlicher Harmonie mit der vollsten ethischen Erkenntnis seiner Zeit."

Di Giacomo, V., *Saggio critico sulla „Vita di Gesù" fatta da Ernesto Renan.* 3. ed. (16⁰. VIII u. 76. Neapel, Selbstverlag).

Dimmler, E., *Der geschichtliche und der lebendige Christus* (Pastor bonus XXIV 71—75).

Drury, *The ministry of Our Lord* (Ld., Longmans. 2 *s* 6 *d*): Ein Bible class book (ExpT XXIII 177).

Dunkmann, *Die Bedeutung des AT im Kampfe um die Christusmythe* (AelKz 1911, 794—798).

Edghill, E.-A., *The revelation of the son of God* (X u. 156. Ld., Macmillan. $ 3.—).

Fiebig, P., *Die Wunder Jesu* (Monatsblätter f. d. ev. Religionsunterricht V. 1. Heft).

Fillion, L.-Cl., *Les miracles de N. S. Jésus-Christ.* T. I. *Étude d'ensemble;* T. II. *Les miracles de Jésus étudiés isolément* (191 u. 416. P., Lethielleux): Vgl. BZ IX 417. Fillion teilt ein: Naturwunder, Heilwunder, Heilung von Besessenen, Siege über feindliche Gewalten, die Auferstehung. Seppelt.

Fillion, L.-Cl., *Un Roman Évangélique* (RClfr LXVIII 418—432): Eine kritische Studie über den bekannten Roman Gerhart Hauptmanns „Der Narr in Christo. Emmanuel Quint." „Jusqu'ici Emmanuel Quint est le plus faux des faux christs." Seppelt.

Forsyth, P. T., *The person and the place of Jesus Christ.* Cheap ed. (378. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

Foster, F. H., *The christology of a modern rationalist* (AmJTh XV 584 bis 598): Verteidigt dieselbe gegen die kirchliche Christologie.

Freitas, S., *Historicidade da existencia humana de Jesus, contra Emilio Bossi* (211. Lissabon, Pereira).

Frey, J., *Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus. Eine Antwort auf die Frage: „Hat Jesus gelebt?"* (VIII u. 53. Reval. M 1.20): Erweist die Glaubwürdigkeit Pauli, der Evv und der übrigen Schriften des NT und zieht auch die auſserkanonischen Schriften und auſserchristliche Zeugnisse bei. „Trotz aller Irrtümer und Widersprüche" (52) seien die Quellen der Geschichte Jesu glaubwürdig.

Gotthardt, J., *Was dünkt euch von Christus? Eine Antwort auf die höchste Frage der Weltgeschichte* (XII u. 287. Paderborn, Schöningh. M 1.—).

Günther, E., *Die Entwicklung der Lehre von der Person Jesu Christi im 19. Jahrhundert* (VIII u. 443. Tübingen, Mohr. M 8.—): Beginnt mit Schleiermacher und sieht in Strauſs und Ritschl Persönlichkeiten, mit denen neue Abschnitte einzuleiten sind.

Hahn, T., *Jesus von Nazareth, seine Person und sein Werk.* 12 Evangelisations-Reden (X u. 127. Reval, Kluge & Ströhm. M 1.80).

Hill, W. B., *Introduction to the life of Christ* (VIII u. 226. N. Y., Scribner. $ 1.25): „Popularisierung einer historischen Betrachtung der Evv" (BW XXXVIII 434).

Holdsworth, W. W., *The Christ of the Gospels* (Fernley lecture) (268. Ld., Kelly. 3 *s* 6 *d*): Populär. Nach ExpT XXII 550 ein sane, scholarly, verifiable picture.

Holl, K., Epiphanius und der „vorchristliche Jesuskult“ (ThLz XXXVI 700 f): Ep. unterschied die judenchristlichen Nazoräer einerseits von den Nasiräern (Haer. 29, 5) und anderseits von den vorchristlichen Nasaräern (29, 6), welche zu Christus in keiner Beziehung standen.

Horn, Hat Jesus gelebt? — Lebt Jesus? (Dienet einander 1910/11, 12. Heft).

Jeremias, A., Zur Debatte über die Christusmythe (ThLbl XXXI 457 bis 461 481—486): Über Zimmern, Jensen, J. M. Robertson, Joh. Weifs.

Ihmels, L., *Das Evangelium von Jesus Christus.* 3. und 4. Taus. (BZSF VII 2: 46. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.60): Die apostolische Verkündigung entspricht trotz aller formellen Verschiedenheit sachlich durchaus der Absicht Jesu. Es gibt nur ein Evangelium — auch für unsere Zeit. Nach ThLbl XXXIII 17.

Jülicher, A., Ein Beitrag zur Psychologie des Streites um die Geschichtlichkeit Jesu (Monatsschrift für Pastoraltheologie VI [1910], 8. Heft).

Kalthoff, A., *Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset.* 2. Ausgabe (IV u. 43. Jena, Diederichs. *M* —.60): Verteidigung seiner bekannten, die Geschichtlichkeit Jesu ausschliefsenden Erklärung des Christentums.

Kampmeier, A., The Christ myth of Drews (Monist [Chicago] 1911 Juli).

Knöpfler, A., *Das Christusbild und die Wissenschaft.* Rede beim Antritt des Rektorats der Ludwig-Maximilians-Universität, geh. am 25. Nov. 1911 (4°. 39. München): Schon die Wahl des Themas beansprucht besonderes Interesse, weil es neuerdings beweist, wie sehr auch die katholischen Kirchenhistoriker ntl Probleme in den Kreis ihrer Forschungen ziehen. K. zeichnet hier zunächst das Christusbild der modernen und modernsten (Drews u. a.) negativen Kritik und behauptet dabei deren Abhängigkeit von rein subjektivem Empfinden. Demgegenüber wird dann die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichterstattung dargetan. Die liberal-kritische Zweiquellentheorie erklärt K. (S. 18) als „eine reine Hypothese, um nicht zu sagen Fiktion“. Zum Bekenntnis Christi vor dem Hohenpriester bemerkt K. (S. 23): „Es ist nicht richtig, wenn die sog. kritische Schule erklärt, Jesus habe sich hier nur als Messias bekannt.“ Das ist aber auch eine aufserhalb der sog. kritischen Schule vertretene Meinung; s. BZ VIII 260 ff.

Knott, H., Hat Jesus gelebt? (Der Geisteskampf der Gegenwart 1910 Mai).

Koch, F., *War Jesus wirklich versuchlich? Biblische Studie* (70. Homburg v. d. H., Wiegand. *M* —.75): Erweist durch populäre Erörterung von Phil 2, 5 ff Hebr 2, 17—18 u. 4, 15 die für Jesus bestehende Unmöglichkeit einer Sünde. Der 2. Teil verteidigt diese im „Allianzblatt“ ebenfalls vertretene These gegen Angriffe des Blattes: „Was sagt die Schrift?“ (Hamburg).

Kralik, R. von, *Jesu Leben und Werk. Im Rahmen der Zeitgeschichte aus den Quellen dargestellt.* 2., verm. Aufl. (XV u. 709. Ravensburg, Alber. Geb. *M* 8.—).

Laible, W., *Jesus als Seelsorger* (16. Chemnitz, Buchh. d. Gemeinschafts-Vereins. *M* —.10).

Lelièvre, P., *La religion de Jésus d'après l'Évangile* (16°. XXX u. 280. P. 1912. Perrin & Cie. *Fr* 3.50): 1. La paternité de Dieu (Gott ist unser Vater, Begriff des übernatürlichen Lebens und des Himmelreiches). 2. La loi d'amour. 3. Jésus-Christ (Gottessohnschaft, Kirche, Ewige Gemeinschaft mit Jesus).

Lepsius, J., Zur Christologie (RC XII [1911] 1—10 154—173 185—194): Der Ausgangspunkt sei aus der Anschauung der Person Jesu zu gewinnen. Das öffentliche Leben Jesu müsse man ein Jahr der Flucht

nennen. „Was neu ist an den Worten Jesu, bezieht sich ausschliefslich auf seine Person und seine messianische Aufgabe, auf seine mit jedem anderen Menschenschicksal völlig unvergleichliche Stellung zu den Menschen und zu Gott" (171). Jesu Tod wirkte als „Tragödie des Kreuzes" auf die Folgezeit.

Loisy, A., *A propos d'histoire des religions* (326. P., Nourry): Fünf Abhandlungen, von denen die vierte über „Jesus oder Christus" und die fünfte über „den Mythus von Christus" hier notiert seien. In der ersteren lehnt L. das orthodoxe, das protestantisch moderne (auf die religiöse Erfahrung sich stützende) und das monistische Christusbild ab; in der letzteren wendet er sich gegen Drews (nach Bousset, ThLz XXXVII 98—101).

Lönborg, S., *Jesu från Nazara* (261. Stockholm, Geber. *Kr* 3.75).

Macintosh, D. C., *Is belief in the historicity of Jesus indispensable to christian faith?* (AmJTh XV 362—372): Nein. — S. Mathews beantwortet (ebd. 614—617) die Frage in umgekehrtem Sinn.

Mazoyer, P., *Vie de N.-S. Jésus-Christ en cinquante tableaux commentés* (4°. P., Laurens).

Mehlhorn, P., *Neue Jesusliteratur* (PrM XV 422—438): I. Für die Christusmythe. Über Lublinski, Drews und Smith. Es wird hervorgehoben, dafs Drews selbst „unwillkürlich von vorn herein bekennt, dafs er tendenziös arbeitet".

Mehlhorn, P., *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.* 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt 137: VIII u. 140. Lp., Teubner. *M* 1.—).

Meinertz, M., *Die Existenz Jesu* (ThG III 529—544 617—633): Widerlegt in seinen Ausführungen, denen Vorträge, gehalten auf dem theologischen Ferien-Kurse 1911 zu Trier, zu Grunde liegen, Drews' Aufstellungen über einen vorchristlichen Kultgott Jesus und charakterisiert die Einwände gegen die positiven Zeugnisse, besonders die willkürlichen Umdeutungen paulinischer Schriftstellen, den Versuch Jensens, im Gilgameschepos zu Jesus und Paulus Parallelen zu finden, und die Herabsetzung des Quellenwertes der Evangelien durch die liberale Kritik. Sowa.

Meltzer, H., *Zum Ausbau von Schmiedels „Grundsäulen"* (PrM XV 461 bis 476): Fügt den neun Punkten, an welchen nach Schm. die Synoptiker durchaus glaubwürdig sind, noch ca 20 weitere Punkte bei, z. B. Todesangst, Kreuzigung, Verleugnung Petri, Verrat des Judas, und macht daraus eine alles Supranaturale entfernende Skizze des Lebens Jesu.

Meulenbelt, H. H., *De Zoon des menschen, de Zoon, de Zoon Gods* (Theol. Studiën XXIX 388—438).

Meyboom, H. U., *Ecce Deus* (Theologisch Tijdschrift XLVI 36—53): Über W. B. Smith (s. BZ IX 418).

Nolloth, C. F., *The historic personality of Christ* (Ld., Soc. Prom. Christ. Knowl.): Eine Vorlesung (nach ExpT XXIII 179).

Ohlsen, E., *Die Gottheit Jesu Christi und sein Erlösungswerk in Worten der Hl. Schrift nebst einer Zusammenstellung deutlicher Prophezeiungen des AT auf Christum* (88. Dresden, Ungelenk. *M* 1.—).

Muchau, *Jesus ein Arier* (Geisteskampf der Gegenwart 1910, 8. Heft).

Pladra, O., *Jesus. Versuch einer anschaulichen Darstellung seines Lebens für den Schulgebrauch* (71. Lp. 1910, Dürr. *M* 1.—).

Reil, J., *Die altchristlichen Bilderzyklen des Lebens Jesu* (Studien über christl. Denkmäler, herausgeg. von J. Ficker, 10. Heft: VI u. 150. Lp. 1910, Dieterich. *M* 5.—).

Salvatorelli, L., *Il significato di „Nazareno"* (39. Rom, Libr. editr. Romana. *L* 1.50): Vgl. BZ IX 418.

Sanday, W., *Christology and personality. Containing* I. *Christologies ancient and modern.* II. *Personality in Christ and in ourselves* (X u. 244, 75. Oxford, Clarendon press. 7 *s* 6 *d*): Vereinigung zweier Bücher, in welchen S. seine letzten Vorarbeiten zu einem Leben Jesu sieht.

Scheftelowitz, J., *Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft* (32. Cöln, Alkalay & S.): Separatdruck des BZ IX 418 angezeigten Aufsatzes.

Troeltsch, E., *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (51. Tübingen, Mohr. *M* 1.—).

Valensin, A., *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions.* Conférences données aux Facultés catholiques de Lyon (328. P. 1912, Gabalda): Sie behandeln die 5 Themata: Le problème christologique que pose la science des religions. „Christs mythiques" et le Christ de l'histoire. L'image du Christ devant le syncrétisme gréco-romain. Le messianisme d'Israël. Jésus-Christ, la voie, la vérité, la vie. In schöner populärer Darstellung werden die Bestrebungen und hauptsächlichsten Thesen der modernen religionsgeschichtlichen Richtung (vor allem die Hinweise auf Babylonismus, Buddhismus und Mithraskult) dargelegt und ihnen gegenüber die göttliche Offenbarung, die durch Israel zum Christentum führte, als absolute dargetan.

Valensin, A., *Christs mythiques et le Christ de l'histoire* (Revue pratique d'apologétique 1911, 161—180): Siehe das vorgenannte Buch.

Vischer, E., *Jesus Christus in der Geschichte. Ein Beitrag zu den Drews- und Jatho-Debatten* (42. Tübingen 1912, Mohr. *M* —.80): „Geschichtliche Tatsache ist, dafs Jesus uns ein Ziel zeigt, das stets nur gröfser wird, je besser es die Menschheit zu verstehen versucht."

Warfield, B. B., *The „two natures" and recent christological speculation* (AmJTh XV 337—361 546—568): Die Zweinaturenlehre entspricht durchaus den Aussagen des NT und ist deshalb älter als dasselbe. Der ntl Jesus ist der einzige wirkliche Jesus. Gegen W. wendet sich G. H. Gilbert (ebd. 609—613).

Weber, *Jesus Christus, das Wunder der Weltgeschichte* (16. Witten, Westdeutscher Lutherverlag. *M* —.10).

Zelenka, E. K., *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung* (Deutscher Merkur XLII [1910] Nr 24).

„Jesus der Christ" (Stst IX 473—475): Im Anschlufs an Dunkmanns Buch (s. BZ IX 416) wird erklärt, nicht obige Formel, sondern das Problem: Der gegenwärtige Jesus und sein Verhältnis zur Schrift, sei das theologische Problem der nächsten Zukunft.

2. Leben Jesu.

Endemann, K., *Die chronologischen Daten des Lebens Jesu* (32. Lp., Wallmann. *M* —.60).

Trench, G. H., *The birth and boyhood of Jesus Christ* (260. Ld., Skeffington. 3 *s* 6 *d*).

Babut, C.-E., *Un essai inachevé au sujet de la naissance surnaturelle du Sauveur* (RThQr XX 481—524): Die Abhandlung stammt von dem verstorbenen Pastor P. Picot. B. gibt sie unter Hinzufügung einiger Schlufsworte heraus und schickt eine kurze Biographie P.s auf Grund von Tagebuchnotizen voraus. Auch eine Ergänzung von A. Naville findet sich dabei (507). Alles dient dem Zwecke, die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Geburt (B. will dafür sagen: Empfängnis) zu erweisen.

Usener, H., *Das Weihnachtsfest.* Kap. I—III. 2. Aufl. (Religionsgesch. Untersuchungen I: XX u. 390. Bonn, Cohen. *M* 10.—): Das Buch untersucht nicht blofs die Einführung des Weihnachtsfestes — nach U. in Rom unter Papst Liberius —, sondern auch die Frage, wie die Christen dazu kamen, die unhistorische Tatsache der jungfräulichen Geburt Jesu am 25. Dezember zu feiern. U. glaubt, diese Legende habe ein Bedürfnis hellenistischen Christentums befriedigt. Ursprünglich habe auch die unwahre Erzählung von der Taufe Jesu die Vergöttlichung Jesu bewirkt. Paulus, der noch nichts von dieser Erzählung wufste, kannte keine wunderbare Geburt Jesu. Lk 1 und 2 seien viel spätere Zusätze. — Nach

W. Caspari, *Das Weihnachtsfest in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (ThLbl XXXII 361—366 385 f): Lehnt U. ab.

Louis, R., Pératé, A., et Rastoul, A., *La nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, avec soixante reproductions (4⁰. 80. P., A. Marty): Der den 60 Meisterwerken der Malerei und Plastik, welche die Geburt Christi darstellen, beigegebene Text behandelt das Weihnachtsfest in der Liturgie, in der Literatur und der Kunstgeschichte. Seppelt.

Belser, Rezension von *J. M. Pfättisch, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu* (s. BZ IX 429) (ThQ XCIII 623—625): Lüftet in dieser Besprechung etwas den Schleier über der BZ IX 423 mitgeteilten Bemerkung, indem er prophezeit: „Die Einjahrtheorie, von Pf. aufs neue bekämpft und im exegetischen Hörsaal zu München als ‚unwissenschaftlich' verurteilt, wird über Pf., über die Homaner, Zellinger und ihre Lehrmeister hinweg zum Sieg gelangen; da ist aller Kampf vergeblich." Auf die durchaus sachlich gehaltene Studie BZ IX 164—170 erwidert B. mit einem persönlichen Angriff: „Da sekundiert ihm (= Pf.) einer . . ., offenbar ein νεανίας, der sich auf Polemik einüben will."

Prat, F., S. J., *La date de la passion et la durée de la vie publique de Jésus-Christ* (Recherches de science religieuse III 82—164): Besprechung der neueren Literatur mit dem Resultate, dafs die Einjahrhypothese auch nach den Synoptikern unhaltbar ist. Jo 5, 1 handelt es sich um kein Paschafest, Jo 4, 35 um ein Sprichwort. Als Todesdatum stellt P. auf Grund kalendarischer Berechnungen (über deren Unsicherheit vgl. aber BZ IX 185) 18. März 29 und 7. April 30 zur Wahl, wobei P. für die erste Angabe ist.

Barbier, H., *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène* (174. Saint-Blaise, Foyer solidariste et Fischbacher): Christus hat nur eine symbolische Handlung vollzogen, die die Einheit der Jünger darstellen sollte (nach Rev. de l'hist. des relig. LXIV 117—120).

Nestlehner, A., O. S. B., *Jesus Christus in seinem Leiden und Sterben.* Gemeinverst. Vorträge mit exeget. Anmerkungen (XVI u. 607. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 6.—).

Höpfl, H., *Der heilige Kreuzweg in Jerusalem* (St Benedikts-Stimmen XXXV 90—103 131—136 166—172 206—212 255—259 290—294 356—360 374—378 424—428): Will nicht der kritischen Forschung einen Dienst leisten, sondern die einzelnen Stationen dem Verständnis der Gläubigen näher bringen. Jedoch unterläfst er es nicht, bei besonders strittigen Punkten, z. B. Dornenkrönung, Praetorium Pilati u. a., Stellung zu nehmen. Da Verf. die hl. Stätten aus eigener Anschauung kennt und den neueren Forschungsresultaten Rechnung trägt, kann seine populär-wissenschaftliche Studie zur allgemeinen Orientierung über den hl. Kreuzweg empfohlen werden. Auch erbauliche Momente finden eine entsprechende Würdigung. Leider ist der schöne Aufsatz durch eine Verteilung auf 9 (!) Hefte arg zersplittert. Kastner.

Denney, J., *The death of Christ. Revised edit., including the atonement and the modern mind* (336. Ld., Hodder. 6 s).

Vellenga, G., *De dood des Heeren* (Theol. Studiën XXIX 311—338): Fortsetzung. Vgl. BZ VII 417, VIII 420. Van Kasteren S. J.

Weyman, C., *Un problème d'archéologie au sujet de la Passion* (Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. II 42 f): Sedulius ist ein Zeuge dafür, dafs man sich die Schächer nicht ans Kreuz gebunden, sondern ebenfalls angenagelt dachte.

Simpson, A. R., *The broken heart of Jesus* (Exp 8. S. II 310—321): Verteidigt die Meinung Strouds, wonach der Tod Christi am Kreuze durch eine Spaltung des Herzens mit Bluterguſs in den Herzbeutel herbeigeführt worden sei. Marsenger.

Gschwind, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des NT und zur Geschichte des Taufsymbols* (Ntl Abhandlungen II 3—5: XII u. 255. Münster, Aschendorff. *M* 6.80).

Hanson, G., *The resurrection and the life. A study of the resurrection and ascension narratives in the Gospels* (384. Ld., National Council. 2 s 6 d).

Muser, J., *Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker.* Apologet. Studie (86. Kempten, Kösel. *M* 1.50).

Petzsch, Die Auferstehung Jesu Christi (Dienet einander 1910/11, 8. u. 12. Heft): S. BZ IX 420.

Resch, A., *Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem. Ein Beitrag zum topographisch-pragmatischen Verständnis der Auferstehungsgeschichte* (40. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.—): Petrus sei einer der Emmausjünger. Neben ihm ist Johannes ein zuverlässiger Zeuge für die Auferstehung. Der „mächtigste Zeuge“ ist aber Paulus geworden. Im übrigen hält R. an seiner früheren Meinung fest, daſs Galiläa die Gegend östlich von Jerusalem (= Ostmark) bezeichne.

3. Lehre Jesu.

Wehnert, B., *Jesu Diesseitsreligion* (IV u. 207. Groſs-Salze, Strien. *M* 4.25): Nicht das „Was“, sondern das „Wie“ sei in der Lehre Jesu die Hauptsache, und die Antwort müsse lauten: Jesus ist Symboliker gewesen.

Clarke, W. N., *The ideal of Jesus* (336. Edinburgh, Clark. 5 s): Will nicht historisch die Lehre Jesu darlegen, sondern die Ideale, die sich aus seiner Lehre für das künftige Leben ergeben, dem religiösen Empfinden vorstellen (nach G. B. Smith in BW XXXVIII 425—428).

Schneider, H., *Jesus als Philosoph* (48. Lp., Hinrichs. *M* 1.—): Faſst Jesus als bloſsen Menschen auf, „der die Masse des früher Geleisteten ... mit klarem Wirklichkeitssinn und unwiderstehlicher Kraft zweckbewuſst in einer Weltanschauungsformel zusammenfaſst, in der alles Wissen auf sein letztes praktisches Ziel, die Glückseligkeit des Menschen, wertend bezogen ist“ (5). Alle supranaturalen Elemente sind aus dem Lebensbilde Jesu auszuscheiden.

Badham, F. P., The title „Son of man“ (Theol. Tijdschr. XL 395—448): Untersucht alle Menschensohnstellen bis zum 3. Jahrh. herab und glaubt die Deutung Adamssohn = 2. Adam = Erlöser festhalten zu können.

Bertrandi, Episcopi Norwicencis, *De verbis Filius Hominis: unde proveniant, quid valeant disceptatio.* With English transl. (Ld., Murray. 1 s 6 d).

Hoffmann, R. A., *Die Erlösergedanken des geschichtlichen Jesus* (71. Königsberg i. Pr., Thomas & Oppermann. *M* 1.60): „Christus wollte der Erlöser sein, aber nicht durch das Erleiden seines Todes, sondern durch sein ganzes Heilandswirken während der Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit“ (71): Die Lehre von der sühnenden Kraft des Todes Christi entstand erst später.

Dakin, A., The idea underlying the eschatological discourses of our Lord (ExpT XXIII 86—88): Während der Täufer von der Idee des Zornes Gottes ausging, liegt den eschatologischen Aussagen Jesu die soteriologische Idee, daſs Gott Liebe ist und sich im Reiche Gottes verwirklichen will, zu Grunde.

Hauſsleiter, Die Ethik Jesu in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (AelKz 1911, 866—871 893—898).

Sörensen, L., *Moral, religion og videnskab of Jesu Josefssön* (176. Kopenhagen, Eiby. *Kr* —.75).

Evans, D., The ethics of Jesus and the modern mind (Havard theol. Review IV 418—438): Behauptet den hohen Wert des kraftvollen, nach Innerlichkeit strebenden sittlichen Ideals Christi auch für die Bedürfnisse der Gegenwart.

Allen, W. C., Christ's teaching on divorce (ExpT XXII 507—509): Christus habe die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als Gesetz, sondern wie andere Verbote der Bergpredigt (z. B. nicht zu schwören) als Ideal aufgestellt.

Im Falle der fornicatio habe er Auflösung der Ehe erlaubt. — **Law, R.,** *Christ's teaching regarding divorce* (ebd. XXIII 83—86): Mt 19, 9 ist eine Interpretation von Mk 10, 12, und die beiden Berichte widersprechen sich nicht.

Jackson, G., *The missionary idea in the Gospels* (ExpT XXIII 54—62): Nicht Paulus und noch weniger der Judaismus hat die Missionsidee geschaffen, sondern Jesus selbst. Sprache und Inhalt der Evv bezeugen dies, besonders die nähere Betrachtung der Lehre und der Person Christi.

Klingensmith, F. W., *The mind of Christ and the OT* (Lutheran Church Review 1911 Juli).

Jefferies, W. H., *The age of gold. Studies in the social teaching of Jesus* (176. Ld., Simpkin. 2 s).

4. *Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind* (Johannes der Täufer, Judas).

May, P., *Wer war Johannes der Täufer?* (Volksschriften zur Umwälzung der Geister 90: 77. Bamberg 1910, Handelsdruckerei. *M* —.20).

Robertson, A. T., *John the loyal: study in the ministry of the Baptist* (328. Ld. 1912, Hodder. 5 s).

Brandt, W., *Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes?* (ZntW XII 289—295): Die Stelle Ta'anit babli fol. 23[b], Mitte, über Ḥânân den sich Versteckenden ist nicht auf den Täufer zu beziehen.

Meinertz, M., *Zur Frage nach der Anwesenheit des Verräters Judas bei der Einsetzung der Eucharistie* (BZ IX 372—390).

g) Die Evangelien.

1. *Zu allen oder mehreren Evv.*

Mader, J., *Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (XLIV u. 797. Einsiedeln, Benziger. *M* 12.—): Die erste neuere katholische Übersetzung nach dem Urtext. Die wichtigeren Vulgataabweichungen sind entweder der Übersetzung in Klammern eingefügt oder in den Erklärungen erwähnt worden. M. übersetzt möglichst wörtlich, beachtet deshalb z. B. genau, ob im Griechischen der Artikel fehlt oder steht, übersetzt also Lk 1, 35: „Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten.“ Die Einleitung orientiert über die wichtigsten dahin gehörigen Probleme. Nach M. sind die drei synoptischen Evv unabhängig voneinander in den Jahren 60—70 entstanden, doch ist der griechische Mt von Mk abhängig. Anhänge behandeln besondere Fragen. Am meisten interessiert wohl, daſs auch M. ein Vertreter der Einjahrtheorie ist. Doch geht er über Belser noch hinaus und will den ganzen Vers Jo 6, 4 streichen. Von Belser trennt ihn auch die Beurteilung des abendländischen Textes, den M. für eine alte Bearbeitung hält (zu S. XXX: Blaſs war nicht in Göttingen, sondern in Halle). In der Herrnbrüderfrage behält M. seinen Standpunkt (s. BZ VI 393—406) bei; der Gal 1, 19 genannte Jakobus sei aber nicht identisch mit dem berühmten ersten Bischof von Jerusalem. Auch unterscheidet M. drei Marien. Judas hat die Eucharistie empfangen. Die Antizipationstheorie vertritt M. in der Form, daſs die Synedristen im letzten Augenblick, um den Prozeſs Jesu noch erledigen zu können und um nicht zwei Feiertage aufeinander folgen zu lassen, das Pascha um einen Tag verschoben hätten; Lk 22, 7[b] heiſse: an dem Tage, an welchem eigentlich das Paschalamm hätte geschlachtet werden sollen (nach der Gewohnheit). — Wie ersichtlich, geht M. nicht immer in ausgetretenen Bahnen und läſst sich durch den populären Zweck des Buches nicht hindern, auch schwierige Probleme vorzutragen. Man wird das in einer Zeit, wo auch die Gegner positiver Bibelwissenschaft ihre Argumente unters Volk bringen, als dringend notwendig anerkennen müssen.

Rabbath, A., S. J., *Les saints Évangiles. 2. Intégrité. 3. Véracité des Évangiles* (Al-Mašrik XIV 413—428 595—606 692—704): S. BZ IX 423.

Durand, A., S. J., *Pro consensu evangelistarum* (Recherches de science religieuse II 295—301): Augustinus findet bei den Evangelisten, denen auctoritas narrandi concessa est, eine Berichterstattung „non pas avec liberté . . ., mais avec maîtrise“. Mt 9, 16; 21, 2 5 u. 7; 21, 13 und deren Parallelen werden unter diesem Gesichtspunkt besprochen.

Tosetti, W., *Die Person des Heiligen Geistes in den Evv.* Dissertation (67. Bonn 1910).

Schäfer, J., *Die Glaubwürdigkeit der Evangelien* (Heliand III 111—114 135—141): Eine Verteidigung derselben, die die Augen- und Ohrenzeugenschaft und die Urteilsfähigkeit und Wahrheitsliebe der Verfasser (auch bei Wunderberichten) besonders hervorhebt.

Batiffol, P., *The credibility of the Gospel* (Ld. 1912, Longmans. 4 *s* 6 *d*).

Synesios Gianos, *Ἁρμονία καὶ θειότης τοῦ Εὐαγγελίου* (688. Samos 1910): Über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evv sowie eine Erzählung des Lebens Jesu (nach Palmieri, Lit. Rundschau XXXVIII 61).

Weidel, K., *Studien über den Einfluſs des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte* (StKr 1912, 167—286): Die Redaktion der StKr bemerkt zu der langen Abhandlung, sie entspreche auch sachlich nicht der Haltung der StKr in Fragen der Bibel. W. vertritt die These von der „geschichtsbildenden Kraft des Weissagungsbeweises“. Judas z. B. ist nicht eine geschichtliche, sondern auf diesem Weg erdichtete Person. Mit ähnlicher Skepsis werden untersucht Jesus, das Passahlamm; der Seelenkampf in Gethsemane; die Gefangennahme Jesu; Jesus vor dem Synedrium und vor Pilatus; Jesu Kreuzigung; die Wunder beim Tode Jesu; Jesu Begräbnis.

Sanday, W., *The apocalyptic element in the Gospels* (HJ X 83—109): Findet in den Evv einen Fortschritt. Mt sei am meisten apokalyptisch. Jesus hat die apokalyptischen Begriffe des Judentums umgestaltet. Schweitzers Theorie von der Interimsethik wird abgelehnt. In Jesu Bewuſstsein habe die Kenntnis 1. von der Katastrophe über Israel, 2. von seiner Aufgabe, Erneuerung zu bringen, und 3. von der Ausgieſsung des Heiligen Geistes in der nächsten Zukunft gelebt.

Sauter, B., O. S. B., *Die Sonntagsschule des Herrn oder Die Sonn- und Feiertagsevangelien des Kirchenjahrs.* Dem Druck übergeben von seinen Mönchen. II. *Die Feiertagsevangelien.* 2., verb. Aufl. (VI u. 380. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.30): Vgl. BZ VII 371. Erbauliche Verwertung des Evangelientextes durch Anwendung der Dialogform (zwischen Meister und Schüler). Auch der Exeget wird manche für ihn wertvolle Bemerkung finden. Nach dem dem Buche beigegebenen Anzeigezettel hat der verstorbene Abt von Emaus in Prag „scharfe Worte für jene pietätlose, an Äuſserlichkeiten klebende Behandlung der Heiligen Schrift, wie sie so vielfach Mode geworden ist“.

Müller, J., *Die Reden Jesu verdeutscht und vergegenwärtigt.* II: *Von der Nachfolge* (VIII u. 352. München, Beck. *M* 3.—): Vgl. BZ VII 207. Ethische Betrachtungen über Wesen, Vorbedingungen, die drei Hauptsachen, die Tugenden der Nachfolge und über der Jünger Trost.

Durand, A., S. J., *Le discours de la Cène* (Recherches de science religieuse I 97 ff 513 ff, II 323—349 521—545): [Es ist schade, daſs die neue, ausgezeichnete Zeitschrift auch das System der „Bandwurmaufsätze“ annimmt, wodurch eine zusammenfassende Berichterstattung fast unmöglich gemacht ist.]

Fiebig, P., *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des ntl Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“ und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers* (VIII u. 284. Tübingen 1912, Mohr. *M* 5.—): Will durch das Buch erreichen, daſs die mündliche Tradition bei der synoptischen Forschung mehr in Rechnung gestellt wird, daſs man „einen für jüdische Ausdrucks- und Denkweise geschulten Blick“ besitzen muſs, um die Gleichnisse zu verstehen, und daſs man bei

Jesus „jüdische psychologische Bestimmtheit“ feststellen kann. Das Buch ist schon wegen seines sehr reichen Vergleichungsmaterials sehr beachtenswert.

Schäfer, J., *Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt.* Mit einem Geleitwort von Paul Wilhelm von Keppler (XII u. 576. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.40): Diese Predigten lehnen sich eng an den Evangelientext an und bieten auch eine sehr klare Erklärung desselben. Die religiöse Verwertung hält sich frei von übertriebener Betonung des sensus accommodatus.

Denney, J., *Criticism and the Parables* (Exp 8. S. II 117—136 219—239): Nachdem Verf. an einzelnen Beispielen aus den Synoptikern gezeigt hat, dafs die Parabeln vielfach eine die Interessen der altchristlichen Prediger befriedigende Umformung erfahren haben, aber trotzdem der Lehre Jesu am meisten entsprechen, hebt er wiederum mit Belegen gegenüber modernen Strömungen die Notwendigkeit hervor, allegorische Züge in den Parabeln anzuerkennen, aber deswegen nicht „das Gleichgewicht des Ganzen“ zu zerstören.

Burnand, E., *Die Gleichnisse Jesu illustriert mit Vorwort und Bildererklärungen* von D. Koch (Stuttgart, Keutel. *M* 15.—). — **Spitta, F.**, *Eugène Burnand als Erklärer der Gleichnisse Jesu* (39. Strafsburg, Schultz & Co. *M* —.75): Kaum eines der Gleichnisbilder des französisch-schweizerischen Malers treffe den Grundgedanken Jesu (nach Stst IX 443; vgl. auch 584 f). — Vgl. ***Kühner, K.***, *Eugène Burnand, ein Schriftausleger unter den Künstlern* (Monatsschrift für Pastoraltheologie VII, Heft 8); ***ders.***, *Zur Debatte zwischen Spitta und Koch über Eugène Burnands „Gleichnisse Jesu Christi“* (ebd., 10. Heft).

Martin, F., *Les paraboles de l'Évangile dans la peinture* (RClfr LXVII 564—574): Zusammenstellung und Beschreibung einer Anzahl religiöser Meisterbilder von Brueghel, Teniers und vor allem Rembrandt, die sich die Gleichnisse Jesu zum Vorwurf genommen haben. Die Auswahl beschränkt sich auf solche, von denen französische Firmen Reproduktionen für Lichtbildervorträge vorrätig haben. Seppelt.

Barth, F., *Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien.* 6.—10. Taus. (BZSF I 4: 45. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.60).

Larfeld, W., *Griechisch-deutsche Synopse der vier ntl Evangelien nach literarhistorischen Gesichtspunkten und mit textkritischem Apparat* (4⁰. XXXII u. zweimal 180. Tübingen, Mohr. *M* 24.—): Der griechische und der deutsche Text wurden auch getrennt ausgegeben unter dem Titel: Griechische bzw. Deutsche Synopse etc. (à *M* 12.—). L. benutzt das Mk-Ev als Grundlage für den Aufbau seiner Synopse, weil es „nach jetzt wohl allgemeiner Annahme das älteste ist“. Dafs er ihm statt der mittleren die linke Kolumne zuweist, ist aber keine glückliche Neuerung. „Wo Mk versagt, mufste Mt die Führung übernehmen.“ Der Text des Lk-Ev wird dadurch freilich sehr zerrissen. In einer vierten Kolumne fügt L. den Jo-Text bei. Auch bietet er einen sehr ausführlichen, über Tischendorf hinausgehenden textkritischen Apparat. Durch Fettdruck sind die Worte, ja auch Wortteile hervorgehoben, die nicht Sondergut des betr. Evangelisten sind. Nestles Text liegt der Ausgabe zu Grunde, deren hoher Wert durch eine textkritische Einleitung noch gesteigert wird.

Pasquier, H., *La solution du problème synoptique* (s. BZ IX 425): Eine teilweise Erneuerung der Griesbachschen Hypothese, bzw. der des Klemens von Alexandrien. Verf., Generalvikar und Superior des Grand Séminaire in Tours, nimmt an: Mk ist nicht der erste, sondern der letzte Synoptiker, der das schon i. J. 41 entstandene hebräische oder aramäische Mt-Ev und das auch schon zwischen 50 und 54 entstandene Lk-Ev zu einer kurzen Evv-Harmonie zusammengearbeitet hat. Zwischen Mt und Lk bestehen aber keine direkten Beziehungen und indirekte nur insofern, als Lk manche „sentences“ (aber nicht Parabeln) nach fragmentarischen

Exzerpten aus Mt wiedergegeben hat. Die Systematisierung bei Mt ist nicht Werk dieses Evangelisten, sondern Jesus hat selber seine Reden so gehalten. — Die eingehende Begründung — sie hält sich aber häufig an den Vulgatatext, der meist zum Abdruck kommt — bringt viel Beachtenswertes und zeugt von gründlichem Studium der Frage. Die Hypothese Mt-Lk-Mk, welche P. für „die am besten gestützte" und für „die einzige, welche solid bewiesen ist und die beste Erklärung aller Schwierigkeiten gibt" (373), hält, hat jedenfalls vor der Annahme Mt-Mk-Lk den grofsen Vorzug, dafs sie einer einheitlichen Beweismethode entspringt und nicht das Verhältnis Mt-Mk durch eine ganz andere Brille ansieht wie das Verhältnis Mk-Lk.

Sickenberger, J., *Das neue Dekret der Bibelkommission über das Mt-Evangelium und die sog. Zweiquellentheorie* (BZ IX 391—396).

Murillo, L., S. J., *Il Dottor Sickenberger ed il problema sinottico* (Civ. catt. LXIII, I 62—69): Zu vorgen. Aufsatz. M. will den Vorwurf der Nachahmung von Protestanten nicht in dem zitierten Sinne erhoben haben. Aus der (mir unzugänglichen) Zeitschrift Razón y Fe ergebe sich, dafs M. die Arbeiten katholischer Zweiquellentheoretiker freundlicher beurteile. Die Identität zwischen aramäischem und griechischem Mt erstrecke sich auf den gesamten Inhalt und auf die Anordnung. Nur das rein Sprachliche — parecchie formole seien auch aus Mk — bilde die Differenz. A primo sguardo könne man meine Interpretation des Punktes IV im Bibelkommissionsdekret für richtig halten. Aber die dabei sich ergebende indirekte Autorschaft des Mt genüge nicht.

Adeney, W. F., *Some points in recent studies of the Synoptic problem* (Interpreter VII 381—395, VIII 50—55): Bespricht einige Resultate der literarischen und historischen Kritik.

MacRory, J., *The Synoptic Gospels and Our Lord's divinity* (IthQ VII 22—39): Die wesentlichen Züge der Lehre von der Gottheit Jesu und die Forderungen, welche logischerweise dieselbe zur Voraussetzung haben, finden sich auch bei den Synoptikern und werden mit Unrecht von der Rationalistic interpretation „made in Germany" und von Loisy bestritten. Bei den Einzelbeweisen hätte MacR. BZ VIII 146—161 252 bis 262 beachten sollen.

Wuhrmann, J. U., *Die Selbstoffenbarung Jesu. Nach den synoptischen Evangelien dargestellt* (VII u. 275. Zürich, Christl. Vereinsbuchh. Geb. *M* 3.50).

Harnack, A., *„Ich bin gekommen." Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens* (ZThK XXII 1—30): Bespricht acht mit dieser Form eingeleitete synoptische Sprüche. In allen offenbart sich Jesus als Erretter oder als Gesetzgeber. Daraus folgt aber noch kein messianisches Bewufstsein Jesu, der nur „sein Berufswerk" kannte und sich stets nur als Messias designatus bezeichnete. Die gegenwärtige „vollständige Deroute der Forschung über Jesus" sei dadurch verursacht, dafs die „feste, sichere und umfassende Grundlage" der Gleichnisse Jesu und einer Anzahl Sprüche nicht mehr genügend geachtet werde.

Streeter, B. H., *The eschatology of the Synoptic Gospels* (Interpreter VIII 37—41): Fortsetzung der Kontroverse mit Allen (s. BZ IX 421). St. hält an der Verschiedenheit der Eschatologie Jesu und der seiner Zeitgenossen fest.

Goguel, M., *Le rejet de Jésus à Nazareth* (ZntW XII 321—324): Die Mk 6, 1—6 und Mt 13, 53—58 zu Grunde liegende Quelle habe anders berichtet: Als Jesus nach Nazareth kam, habe man gesagt: Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns ...? Wenn er Autorität verlangt, soll er auch hier Wunder wirken. Jesus aber erklärt: Ein Prophet ist nicht angenehm in seinem Vaterlande. καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

Völter, D., *Das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung Jesu auf dem Berg.* Nebst einem Anhang (64. Strafsburg, Heitz. *M* 2.50).

Nestle, W., *„Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“* (ZntW XIII 84—87): Mk 9, 40 = Lk 9, 50 und Mt 12, 30 = Lk 11, 23 sprechen dasselbe verschiedene Prinzip aus, das nach Cicero, Pro Q. Ligario in den römischen Bürgerkriegen Parole war: Cäsar betrachtete die Neutralen als Freunde, Pompejus als Feinde. N. denkt an die Möglichkeit der Übertragung dieses geflügelten Wortes auf Christus.

Eaches, O. P., *These little ones* (Review and Expositor 1912, 1, 55—62).

Kennett, R. H., *The Son of David or the Prince of peace* (Interpreter VIII 42—49): Mk 12, 35—37 u. Parall. habe Jesus die allgemeine Annahme, dafs der Messias Davids Sohn sein werde, abgelehnt, nämlich in dem Sinne, dafs er Erbe des Thrones Davids sein werde.

Völter, D., *Die eschatologische Rede Jesu und ihre Bedeutung für die Frage nach der Abfassungszeit unseres zweiten und dritten Evangeliums* (ThT IX 521—530): Gegen Harnack will V. aufrecht erhalten: Mk habe schon die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems ex eventu verfafst, Lk müsse also noch später geschrieben haben.

Nestle, E., *„Generation of vipers“* (ExpT XXIII 185): Um das γεννήματα zu erklären, wird auf das ἔκγονα (LXX nicht im Hebr.) bei Is 11, 8; 14, 29; 30, 6 verwiesen.

Jakobsen, O. T., *Jesus og evangelisterne. Synsforskellighederne hos Matt. Luk. og Joh.* (200. Kopenhagen, Gad. *Kr* 3.50).

Dibelius, F., *Matthäus und Lukas — Land und Stadt* (Stst IX 502—505): Aus Mt 5, 15; 6, 28; 7, 25; 8, 6; 9, 16; 10, 10 u. 29; 24, 32; 25, 18 und den betr. lukanischen Parallelen ergibt sich, dafs das Mt-Ev mehr ländliche, das Lk-Ev mehr grofsstädtische Züge trägt.

Nestle, E., *„The pinnacle of the temple“* (ExpT XXIII 184 f): Dn 9, 27 sei zu Mt 9 (lies 4), 5 und Lk 4, 9 zu zitieren.

Foston, H., *The beatitudes and the contrasts* (Ld., Clarke & Co. 2 *s* 6 *d*): Berücksichtigt die lukanische Formulierung mehr und achtet auf den Zusammenhang der einzelnen Seligpreisungen (nach ExpT XXIII 173 f).

Van Kasteren, J. P., S. J., *Wat Jesus predikte. Eene verklaring van het Onze Vader* (Geloof & Wetenschap, Studiën voor onzen Tijd, Ser. VII 2/3: 132. Nijmegen, Malmberg): Ein Gegenstück zu ebd. IV 3: *„Hoe Jesus predikte“* vom selben Verf., erklärt in edler, gemeinverständlicher Darstellung das Vaterunser als Abrifs der praktischen Lehren Christi, hauptsächlich aus einschlägigen Stellen der Hl. Schrift und im Anschlufs an die einzelnen Worte des Gebetes. Das reiche exegetische Wissen und die gewinnende Form machen das Büchlein zu einem Muster populärer Behandlung. Cladder S. J.

Schumacher, H., *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11, 27 (Luc 10, 22). Eine kritisch-exeget. Studie* (Freiburger theologische Studien, 6. Heft: XVIII u. 225. Freiburg i. Br. 1912, Herder): Die „johanneische Stelle bei den Synoptikern“ erfährt hier eine sehr gründliche, unter reichlichster Beiziehung der alten wie neueren Literatur veranstaltete textkritische und inhaltliche Untersuchung. Sch. beweist, dafs die uns geläufige Form ohne Abstrich zum Urbestand des Mt- bzw. Lk-Textes gehört; Mt gebrauchte die Form ἐπιγινώσκει oder ἔγνω — das aber dann als gnomischer Aorist zu nehmen ist —, Lk, der das Wort auch im historischen Zusammenhang überliefert, hingegen γινώσκει. Mit vollem Recht verwertet Sch. das berühmte Logion als Beweis für die metaphysische Gottsohnschaft Jesu. „Er ist der über alle Kreaturen erhabene, Gottes Wesen durchdringende Sohn, absolut selbständiger Offenbarungsträger und Vermittler wie Gott selbst, Inhaber der göttlichen Wesenheit und Machtfülle von Ewigkeit her als filius Dei proprius naturalis und Teilhaber derselben in der Zeit als filius Dei incarnatus“ (219). Sch. vergleicht auch andere Gott-Sohn-Stellen und findet den metaphysischen Sinn (in Auseinandersetzung be-

sonders mit Tillmann) auch beim Petrusbekenntnis und dem Verhör Jesu vor dem Synedrium.

Moxon, C., „*Τὸ σημεῖον Ἰωνα*“ (ExpT XXII 566f): Soll nicht heifsen Zeichen des Jonas, sondern des Johannes.

Spitta, *Parabelworte beim Gastmahl* (Monatsschrift für Pastoraltheologie VII, Heft 11).

Candlish, R., *The pounds and the talents* (ExpT XXIII 136f): Gegen E. Stock (s. BZ IX 422), erinnert an die Anschauung von A. B. Bruce, The parabolic teaching of Christ I K. 7, der die beiden Parabeln für verschiedene Belehrungen Jesu hält.

Richmond, W., *Note on the great omission by St. Luke of St. Mark VI. 45—VIII. 3* (Exp 8. S. II 547—553): Der Grund für die Auslassung des Mk-Stoffes 6, 45—8, 3 liegt wahrscheinlich darin, dafs die scheinbare Flucht des Herrn vor der Volksmenge und seine Wanderung von Ort zu Ort dem Gefühl des Evangelisten nicht entsprach. Marsenger.

2. Matthäusevangelium.

Walker, T., and **T. W. Shaker**, *The Gospel according to S. Matthews* (152. Ld., Clive. 1 *s* 6 *d*).

Morgan, G. C., *Gospel according to Matthiew* (The Analysed Bible: 342. Ld., Hodder. 3 *s* 6 *d*).

Dimmler, E., *Das Evangelium nach Matthäus übersetzt, eingeleitet und erklärt* (Der Sammlung Wort und Bild Nr 9/11: 12⁰. XV u. 434. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. *M* 1.20): Eine populäre Erläuterung des Ev, die nach einer kurzen Einleitung zunächst den in Sinnesabschnitte geteilten Inhalt in Paraphrase mit den notwendigen Erklärungen wiedergibt, worauf jeweils der Text des betr. Abschnittes aus dem Griechischen übersetzt mit andern Typen abgedruckt wird. Polemik gegen abweichende Erklärungen wird prinzipiell vermieden. Rücker.

Hermaus, J., *L'Évangile hébreu de s. Mathieu* (Nouv. Revue théol. XLIII 487—502).

Herzog, E., *Dekret der päpstlichen Bibelkommission über das Matthäusevangelium* (Intern. kirchl. Zeitschrift II 10—33): Verhält sich teils zustimmend teils ablehnend zu den einzelnen Thesen und meint, „dafs das mit Unfehlbarkeit und Allgewalt bekleidete ‚oberste Lehramt‘ angefangen hat, auch rein wissenschaftliche Fragen für alle römischen Katholiken in verbindlicher Weise zu lösen“ (33). „Die römischen Exegeten sind nun unter schwerer Sünde verpflichtet, über das Mt-Ev (so) zu lehren“ (12). „Wenn die Universitäten . . . die Frage aufwerfen, ob römische Theologen noch als Vertreter der Wissenschaft anzusehen seien, so ergibt sich die Antwort schon aus der Verpflichtung, die der Papst den römischen Exegeten gegenüber den Dekreten der Bibelkommission auferlegt.“ — Sehr richtig, und dieses Verpflichtungsdekret verbietet nicht, wissenschaftliche Bedenken, die eventuell gegen eine Entscheidung sprechen, vorzutragen. Von da bis zu dem vom Dekret verbotenen „impugnare“ ist noch ein grofser Weg, auf dem die notwendige Freiheit der wissenschaftlichen Forschung noch gewahrt werden kann.

Spitta, F., *Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus* (ZwTh LIV 1—8): Nicht wegen teilweiser sittlicher Anstöfse, sondern lediglich als Ahnfrauen sind sie erwähnt.

Voigt, H. G., *Die Geschichte und die Astrologie. Eine religionsgeschichtliche und chronologische Untersuchung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande* (VII u. 225. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Glaubt mit Oefele, der auf Grund der Planetentafel des demotischen Papyrus P 8279 der Königl. Berliner Museen zu dem Resultat gekommen ist, die Konstellation von Saturn und Jupiter im Sternbild des Widders im Jahre 6 v. Chr. sei das von Mt berichtete Himmelsereignis, dafs die Angaben bei Mt eine völlige Datierung der Geburt Jesu ermöglichen und auch im

Sinne der damaligen Zeit eine solche sein sollte. Gnostische Texte geben V. folgenden Aufschluſs: Jupiter war bei der Konstellation des Jahres 6 v. Chr. der führende, die Konstellation später lösende Planet, bestimmte also in erster Linie ihre Bedeutung. Auch der Widder galt zu Beginn unserer Zeitrechnung als erstes und führendes Tierkreiszeichen. Aus gnostischen Literaturwerken ergibt sich ferner, daſs man in einem Teile der Astrologie Jupiter und Widder mit dem Gott der Juden in Verbindung gebracht hat. Deshalb sei der Eintritt Jupiters in den Widder als das gerade für die Juden günstige Zeichen beurteilt worden. Daher weise Mt auf einen einzigen Stern (ἀστήρ), nicht auf ein Gestirn (ἄστρον) hin. Der ἀστήρ sei dann gleich Jupiter. (Ob aber schon in der vorchristlichen Zeit? Die von V. herbeigezogenen nachchristlichen gnostischen Texte können doch nicht als Beweise für vorchristliche astrologische Anschauungen gelten!) Aus der Umrechnung der für die Jahre 8—4 v. Chr. über die drei oberen Planeten gemachten Angaben des Planeten ergäbe sich, daſs Jupiter und Saturn im Jahre 6 v. Chr. vom ?? bis zum 25. Juni und wieder vom 23. Nov. 6 v. Chr. bis 24. Jan. 5 v. Chr. im Widder zusammengewesen waren. Dieses Ergebnis könne auch annähernd als richtig angesehen werden, solange von Astronomen nichts anderes festgestellt sei, und stimme auch mit den Keplerschen Berechnungen der mittleren Bewegungen überein. Für die chronologischen Untersuchungen des Lebens Jesu wird es nach diesem Resultat vorteilhaft sein, den Dezember des Jahres 6 v. Chr. oder den Januar 5 v. Chr. als festen Punkt zu behandeln. V. rechnet also mit einem natürlichen Ereignis. Dem widerspricht aber 2, 9, wo doch wahrscheinlich von einem wunderbaren Stern berichtet wird, der vor den Magiern herging und über der Stelle stehen blieb, wo das Kind war. Raczek.

Steinmetzer, F., *The star of the Wise men* (IthQ VII 51—63): Geht von dem Grundsatze aus, Wunder nur da anzunehmen, wo der biblische Text es strikte fordert, und nimmt deshalb astronomische Konstellationen als Anlaſs für die Magierreise an.

Rheinwald, F. X., *Die Magier aus dem Morgenlande und ihr Stern* (ThprMS XXII 217—229): Eine Besprechung der Begebenheit. Der Stern war keine wunderbare Erscheinung, sondern „einer jener Sterne, die plötzlich sich zeigen, eine Zeitlang in einer Differenz der Lichtstärke erster bis sechster Gröſse scheinen und dann für immer verschwinden“ (228).

Dunkmann, K., *Altes und Neues aus dem Schatz eines Hausvaters. Ansprachen an junge Theologen über die Gleichnisse in Mt Kap. 13* (117. Lp., Deichert. *M* 2.40): Kommentiert diese Parabeln, wobei ihn die Absicht leitet, die Gleichnisse dem modernen Denken näher zu bringen. Zwar hält er die Wunderberichte im Ev für Zutaten der späteren Gemeinde, will aber die Einheit des Evs gewahrt wissen. Die praktische Tendenz verrät sich schon in manchen Titeln, z. B. „Die köstliche Perle, oder: Wie studiert man Theologie mit Erfolg?“ Nach dieser Richtung bietet das Buch auch dem viele Anregungen, der manche vorgetragene Auffassung für zu subjektiv und einseitig hält.

Steinwachs, *Die Echtheit der Worte Jesu an Petrus: Mt 16, 17 f* (Deutscher Merkur XLII [1910] Nr 21).

Seitz, A., *Christi Felsenstiftung* (Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterr. an höh. Lehranst. XII 97—102 129—141 209—215): Gegen Schnitzers Bestreitung von Mt 16, 18 f. Zuerst wird „das Evangelium vom Felsenmann“ als glaubwürdig verteidigt und dann die „innere Begründung“ und „äuſsere Bezeugung der Felsenstelle“ hervorgehoben und „Ergänzungen“ derselben beigebracht. Weiterhin behandelt S. „den Felsenmann in der ältesten Kirchengeschichte“.

Ayles, H. H. B., *St. Matthew XVI. 18* (Exp 8. S. II 474—480): Petrus war der Grundstein der Kirche, insofern er zuerst den Glauben an die Gottsohnschaft Christi bekundete. Marsenger.

Berry, J. G., *Matthew XVIII. 10, οἱ ἄγγελοι αὐτῶν* (ExpT XXIII 182): Parallelen zur Lehre Jesu von den Engeln der Kinder im Himmel.

Gföllner, J., *Die Auferstehung der Toten „beim" Tode Christi* (Theol.-prakt. Quartalschrift LXV 36—38): Sie ist erst nach der Auferstehung Jesu erfolgt und war eine wahre und wahrscheinlich auch bleibende Wiederbelebung des Leibes.

3. *Markusevangelium.*

Loisy, A., *L'Évangile selon Marc* (503. P. 1912, Nourry. *Fr* 5.—).

Furrer, K., *Vorlesung und Erklärung des Evangeliums nach Markus sowie ergänzende Abschnitte aus den übrigen Evv*, geh. zu St Peter 1903/1904 (661. Zürich, Hottingen, Kapp. *M* 4.—).

4. *Lukasevangelium.*

Dibelius, F., *Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums* (ZntW XXIII 325—343): Geht davon aus, dafs Lukas der Verfasser der „Wirstücke" ist, und bringt auch dem nur von D. überlieferten „Wir" in Apg 11, 28 alles Vertrauen entgegen. Daraus ergibt sich, dafs Lukas bald nach der Gründung der antiochenischen Christengemeinde dieser beitrat und ἄνωθεν (1, 3), d. h. seit dieser Anfangszeit, auf die Erzählungen über das Leben Jesu geachtet (παρηκολουθηκώς ebd.) habe. Christen aus Jerusalem brachten viele solche Nachrichten nach Antiochien. Überhaupt rechne unsere gegenwärtige Evv-Kritik zu wenig mit mündlicher Überlieferung.

Wildeboer, G., *Nog eens Lukas I vs. 15*[b] (Theol. Studiën 1911, 3, 184 bis 188).

Gry, L., *Le Magnificat* (Extrait du Compte-rendu général du Congrès Marial de Guingamp: 11. St-Brieux, René Prud'homme): Statt der gewöhnlichen Abteilung (4 × 4 Stichen) nimmt G. zuerst zwei Tristichen (V 46—48 und 49—50), dann drei Distichen (51, 52, 53) und wieder ein Schlufs-Tristichon an. Die Gedankenverbindung scheint bei dieser Einteilung in der Tat besser gewahrt zu werden. Die Erklärung G.s betont den allgemeinen Charakter der Aoriste, die hebräischen Perfecta entsprechen.

Perret, S., *Le „Magnificat"* (Revue Thomiste 1911, 565—590): Für die traditionelle Zuteilung an Maria. Inhalt und Ursprung desselben. Seppelt.

Trotter, E. B., *The royal progress of Our Lord and its significance: being critical and practical thoughts on Luke IX 51—XVIII 14* (340. Ld. 1912, Ouesely. 5 *s*).

Collins, R. L., *Is the parable of the unjust steward pure sarcasm?* (ExpT XXII 525 f): Vermutet dies namentlich wegen V. 9, der ein klarer Sarkasmus sei.

Ideler, E., *Textkritisches zu Luk. 16, 1—12* (Stst IX 451—453): Setzt hinter die Aussagen der Verse 8 und 9 Fragezeichen: „Und lobte etwa der Herr den ungerechten Haushalter ...? Und sage ich euch etwa, dafs ihr euch Freunde mit ungerechtem Mammon machen sollt? (Nein, sondern ich sage euch:) Wer im Geringsten treu ist usw."

Nestle, E., *The honeycomb in Luke XXIV* (ExpT XXII 567 f): Macht zu der Hinzufügung καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου Lk 24, 42 auf das Honigessen in der Legende von Joseph und Asenath aufmerksam.

5. *Johannesevangelium.*

Zahn, Th., *Das Evangelium des Johannes ausgelegt.* 3. u. 4., vielf. bericht. Aufl. (Kommentar zum NT IV: VI u. 729. Lp., Deichert. *M* 14.50).

Overbeck, Fr., *Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung.* Aus dem Nachlafs herausgeg. von C. A. Bernoulli (XII u. 540. Tübingen, Mohr. *M* 12.—): Im 4. Ev sieht O. das Werk eines hellenistischen Judenabkömmlings, der sich sowohl mit dem Judentum bekannt gemacht, als sich ihm zugleich entfremdet hat (357). Um die

Synoptiker zu verdrängen, hat dieser vielleicht in Kleinasien in den ersten Dezennien des 2. Jahrh. sein Phantasiebild der evangelischen Geschichte verfaſst und ist dadurch Schöpfer der Johannessage geworden. Die Tradition leistet ausreichende Gewähr für den Namen Johannes. Dieser soll zwar der Zebedäide sein, aber tatsächlich ist es ein Geheimname, der dem mysteriösen Lieblingsjünger gegeben wurde, um aus ihm eine Seitenfigur zum ersten Logoszeugen, dem Täufer Johannes, zu machen. Der neue Zeuge dauert in Gestalt seines Evs fort. Das von dem am 26. Juni 1905 verstorbenen Verfasser unvollendet hinterlassene Werk enthält viel Polemik, z. B. gegen Zahn und gegen die moderne „Pseudokritik". Der Herausgeber will für den letzteren Vorwurf zugeben, daſs man O.s Standpunkt „Hyperkritik" nenne. B.s „Ausleitung" behandelt den gegenwärtigen Stand der Johanneskritik. — Eine wohlverdiente Ablehnung des Buches stellt A. Harnacks Rezension in ThLz XXXVII 8—14 dar.

Hitchcock, F. R. M., *A fresh study of the Fourth Gospel* (192. Ld., Soc. Prom. Christ. Knowl. 2 *s* 6 *d*).

Bernoulli, C. A., *Das Johannes-Evangelium als profane Schrift* (Süddeutsche Monatshefte 1911, 240—246).

Lamberton, C. D., *Themes from St. John's Gospel in early Roman catacomb painting* (146. Princeton, University Press): Mit vielen Illustrationen (nach BW XXXVIII 286).

Dodd, C. H., *Eucharistic symbolism in the Fourth Gospel* (Exp 8. S. II 530—546): Behandelt die eucharistischen Stellen des vierten Evs und ihre Bedeutung für die Symbolik des Brotes und Weinstocks in den Gemälden der Katakomben. Marsenger.

Edmunds, A. J., *Buddhist texts quoted as Scripture by the Gospel of St. John: a discovery in the lower criticism (John VII, 38; XII, 34)*. 2. Aufl. (47. Philadelphia, Innes & S., Ld., Luzac & Co. 2 *s* 6 *d*): Behauptet hinsichtlich dieser beiden Stellen, sie seien Zitate aus buddhistischen Quellen.

Kralik, R. v., *Zur Quellenkritik des Jo-Ev* (Die Kultur XII 385—402): Nimmt ein Ur-Ev an, das „auf ausdrücklichen Befehl des auferstandenen Gottessohnes noch vor der Himmelfahrt von den vereinigten Aposteln mündlich festgestellt wurde". Erst als es sich darum handelte, „die Thesen mit reichlicherem biographischen Stoff auszufüllen", stützte sich Jo auf die Aussagen der Mutter Jesu, anderer Apostel und einiger Mitglieder des Synedriums. Wahrscheinlich war Nikodemus sein Gewährsmann, wie Mt wohl an Joseph von Arimathäa einen solchen fand. Kastner.

Lütgert, W., *Quellenscheidungen im vierten Evangelium* (ThLbl XXXII 409—415 433—436): Beachtenswerte Kritik an Wellhausen und Spitta. Die Grundschrift, die diese herausschälen wollen, gleicht „einem Baum, dem durch Gärtnerkunst die Krone beschnitten ist", und die angenommenen Bearbeitungen des Jo-Evs sind „völlig unverständliche, unmotivierte Experimente". Diese Kritik messe nach unserer Kenntnis der Geschichte und der Zeit Jesu und fördere auch die Einzelprobleme nicht.

Belser, *Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung* (ThQ XCIII 404—449 568—614): Wendet sich gegen die Bearbeitungshypothesen von Wellhausen, Schwartz und Spitta. Zum Verständnis des 4. Evs werden zunächst „allgemeine Gesichtspunkte" herangezogen. Die Schwächen der Darstellung erklären sich aus dem Mangel an Gelehrsamkeit und dem hohen Alter des Apostels sowie aus dem durch mündliche Predigt vorbereiteten Verständnis der Leser; das Wort μαθηταί hat einen dreifachen Sinn (Anhänger Jesu, judäische Jünger, Apostel), desgleichen Ἰουδαῖοι (Juden als Nation, Judäer, Oppositionspartei); die Darstellung des „Verwerfungsschicksals" Jesu „überragt weit jene der Synoptiker". Jesus muſs als korrekter Jude „regelmäſsig die jüdischen Feste nach Ordnung des jüdischen Kirchenjahres" besucht haben (darum 2, 13 = 1. Pascha, 5, 1 = Pfingsten, 6, 4 = erste, 7, 2 zweite Nennung von Laubhütten,

10, 22 = Enkänien, 11, 47 ff = Purim, 11, 55 u. 12, 1 = 2. Pascha). Im Prolog findet sich keine Philosophie, überall ist nur vom geschichtlichen Jesus die Rede. In 1, 9 ist ἐρχόμενον auf φῶς zu beziehen, in 1, 4 bedeutet χάρις = Lebensvermittlung durch Taufe, Eucharistie usw., ἀλήθεια = Hl. Geist; χάρις ἀντὶ χάριτος = ntl Gnade gegen atl; 1, 15 ist Randglosse zu 1, 6—8. Die Gesandten in 1, 19 und 1, 24 sind identisch und hören auch das Zeugnis 1, 29—34. Die Betonung der mosaischen Prophetie 1, 17 45; 5, 45 ff; 6, 6 ff 15, das Interesse für Petrus, Andreas, Philippus, die drei Bethsaidaner, welche Jesus im Kreuzestode nachgefolgt sind (12, 26 ist für die beiden letzteren eine Todesweissagung, auf die 1, 43 45 vorbereitet, wie 13, 36 u. 21, 22 für Petrus), ferner der Vorausblick der Schwäche des in 3, 22; 4, 1—2; 6, 2 3—15 25—66; 7, 3 8 31 ff sich offenbarenden Glaubens in 2, 24—25 geben „Gelegenheit, die Zusammenhänge der einzelnen Abschnitte im Johannesevangelium zu bewundern". 2, 1—11 und 4, 46—54 wollen eine Lücke bei den Synoptikern ausfüllen. Das messianische Wirken (die ὥρα in 2, 4) beginnt mit dem ersten Pascha. Daher ist die Wasserverwandlung in Kana als ein Ausnahmewunder, auf Bitten Marias (2, 4) gewirkt, zu betrachten. Brombosacz.

Belser, J. E., *Textkritische Untersuchungen zum Johannesevangelium* (ThQ XCIV 32—58): „Das Bestreben mancher Gelehrten auf katholischer Seite, unter allen Umständen den Text des Evangeliums im ganzen Umfang als original-johanneisch darzutun, erweist sich als fruchtlos und unwissenschaftlich." 1, 15 (anfangs eine Randglosse zu 1, 8—9); 5, 3[b] und 4; 7, 53—8, 11; 19, 35 und 21, 24—25 stammen von Aristion. In der Presbyter Johannes-Frage ändert B. seine Anschauung zum zweiten Male und tritt wieder für die Identität des Apostels und des Presbyters ein.

Lewis, F. W., *Another disarrangement in the Fourth Gospel* (Interpreter VIII 109 f): Als Nachtrag zu seinem Buche (s. BZ IX 214) ordnet er noch Jo 9; 10, 19—30; 10, 1—18 u. 31—39.

Lewis, F. W., *Misinterpretations in the fourth Gospel* (Interpreter VI 384—391, VII 88—97 201—204): Betrachtet die Zwischenbemerkungen 2, 21 f; 5, 3[b] f; 6, 6; 6, 64[b]; 7, 39; 11, 51 f; 12, 6, 16 und 33; 18, 32; 18, 9; 20, 9; 21, 19[a] und 24 (25?) als solche interpolierte Mifsverständnisse. Dagegen wendet sich H. W. B. Wright (ebd. VII 110).

Bruston, Ch., *De quelques textes relatifs à Jean-Baptiste et non à Jésus-Christ* (RThQr XX 337—367): Diese überraschende These wird hinsichtlich Jo 1, 11 ff; 3, 32—34; 5, 38 und 6, 29 vertreten.

Lindworsky, J., S. J., *Die Frage nach dem Subjekt und dem Gedankengang in Joh. 1, 1—14 in psychologischer Beleuchtung* (ThG III 756—758): Nicht eine schulgerechte Disposition, sondern leidenschaftliche Erregung bedingt die Gedankenfolge. Es sind gleichsam drei Kreise (1—5, 9—13 und 14), die denselben Gedanken aussprechen. Jedesmal ist zuerst der Λόγος ἄσαρκος Subjekt; aber zum Schlusse wird der Λόγος ἔνσαρκος logisches Subjekt. 6—8 sei der Beginn des historischen Berichtes, von dem der Evangelist durch eine Assoziation (τὸ φῶς) wieder abgelenkt worden sei.

Schlögl, N., O. Cist., *Joh 1, 1—18* (ZkTh XXXV 753—759): Übersetzt die Verse ins Hebräische, konstatiert vier gleichgebaute Strophen, Versresponsionen u. a.

Szczygiel, P., M. S. C., *Joh 1, 1—18* (ZkTh XXXVI 191—196): Eine metrische Gliederung des Prologs, die von der vorgenannten Schlögls in den Stichen etwas abweicht.

Nestle, E., *John II. 4* (ExpT XXII 526): Über die unrichtige Deutung: „Was geht das mich und dich an?"

Highfield, H., *Didache XI 4, 5 and John IV 19, 40* (ExpT XXII 565): Hier wie dort ist von einem Propheten und einem zweitägigen Aufenthalt die Rede. Ergo Bekanntschaft mit dem Jo-Ev.

Klug, H., O. M. Cap., *Ist die Heilung des Beamtensohnes Jo 4, 46 ff das zweite Wunder Jesu in Galiläa?* (BZ IX 369—371.)

Moulton, J. H., John V 2 (ExpT XXII 563): Ein neuer Papyrus bestätigt die Ergänzung: Schafteich (nicht Schaftor).

Ritschie, A., *Spiritual studies in S. John's Gospel.* II. *Chapt. 5—6* (16°. Milwaukee, Young Churchman. $ —.75).

Szczygiel, P., M. S. C. *Zum Aufbau der Rede Joh. 6, 25 ff. Ein Beitrag zum sprachlichen Rhythmus bei Johannes* (Pastor bonus XXIV 257—267): Will an dem Beispiel dieser Rede nachweisen, „dafs die Reden des Johannes-Evangeliums nach den Regeln und dem Schema der hebräischen Rhythmik und Strophik komponiert sind". Andres.

Abrahams, I., John VII 38, 39 (ExpT XXIII 180): Das Zitat stammt aus Zach 14, 8: κοιλία = Jerusalem.

Nägelsbach, F., Die Voraussagungen Jesu nach Joh. 14—16 und ihre Folgerungen (NkZ XXII 663—696): Nimmt eine Unvollkommenheit im Vorauswissen Jesu an, indem Jesus von seinem Erdenwandel zwischen Auferstehung und Himmelfahrt und von einer Missionstätigkeit und Verfolgung der Jünger nach Empfang des Heiligen Geistes nichts wufste, diese vielmehr vor die durch den Heiligen Geist vermittelte Wiederherstellung der inneren Lebensgemeinschaft mit den Jüngern verlegte.

Bleibtreu, W., Ev. Joh. 16, 23—24 (NkZ XXII 958—962): Interpungiert so: Ἄν τι αἰτήσετε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν. Ἐν τῷ ὀνόματί μου ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδέν. Ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτεῖτε, καὶ λήμψεσθε, ἵνα κτλ.

Spitta, F., Die Leidensgeschichte Jesu im Johannesevangelium und ihre Bedeutung für die kirchliche Praxis (Monatsschrift für Pastoraltheologie VI [1910], Heft 9 und 10/11).

Morel, L., Les sources du récit johannique de la Passion d'après Maurice Goguel (RThPh XLIV 299—315): Bietet ein ausführliches Referat über M. Goguels Studien zur Quellenkritik der johanneischen Leidensgeschichte (vgl. BZ VIII 430), die auf den einschlägigen Arbeiten von Wellhausen-Schwartz einerseits und von Spitta anderseits basieren. Da diese Gegenüberstellung eine direkte Gegensätzlichkeit in der Beurteilung des Jo-Ev bedeutet, will der Verfasser einstweilen mit seinem Urteile warten. Kastner.

Cellini, A., *L'autenzia del capo XXI dell' Evangelo Giovanneo e la investitura di S. Pietro nell' officio di pastore ecumenico. Con una dissertazione finale sulla testimonianza di s. Luca XXII 31—32* (XXIV u. 154. Siena 1912, S. Bernardino. *L* 2.—).

h) Leben und Lehre der Apostel.

1. Altapostel.

Michel, A., Le pouvoir monarchique de saint Pierre et les autres Apôtres (Les Questions ecclésiastiques 1911, 411—434).

Elert, W., *Die Religiosität des Petrus. Ein religionspsychologischer Versuch* (82. Lp., Deichert. *M* 1.50): Analysiert den religiösen Entwicklungsgang der Seele Petri nach den Formeln psychologischer Wissenschaft. Ein durch Nationalegoismus und atl Vorstellungen bestimmtes Willensmotiv (W_1) wird durch den Verkehr mit Jesus umgeändert (W_2), taucht aber in der Verleugnung in anderer Form (W_3) wieder auf. Die Auferstehung Jesu bringt eine grundsätzliche Verschiebung der Formen. In den Anmerkungen am Schlusse tritt E. für die Echtheit von 2 Petr ein. Die Leser des Briefes seien die Thessalonicher.

Scriba, O., Der Apostel Johannes und seine Schriften (Mancherlei Gaben und ein Geist XL [1910], Heft 10 u. 11).

Bird, R., *John, the companion of Jesus.* Illust. (376. Ld., Nelson. 5 s): Der Autor des Buches Jesus the carpenter of Nazareth setzt seine populären Bibelbiographien hier fort (nach ExpT XXIII 116).

Metzner, Hat der Apostel Johannes bis in die Zeiten Trajans gelebt oder ein anderer Johannes? (Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten XII 71—77): Gegen Harnacks Bestreitung des

ephesinischen Aufenthalts des Apostels Johannes hauptsächlich unter Verwendung des Zeugnisses des Polykrates von Ephesus, Justin, Irenäus u. a.

Mackintosh, R., „Peter and John“ (ExpT XXIII 93f): Während „Jakobus, der Bruder des Johannes“ (Apg 12, 2), in Vergessenheit gerät, steht Johannes (ohne weitere Bezeichnung) neben Petrus (Lk 22, 8; Apg 3, 1ff; 8, 14) — also war Johannes nicht mit seinem Bruder hingerichtet worden.

Schaeffer, W. C., Johannine interpretation of the work of Christ (Reformed Church Review 1911).

2. *Paulus.*

Deifsmann, A., *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (VIII u. 202 mit je einer Tafel in Lichtdruck und Autotypie sowie einer Karte: Die Welt des Apostels Paulus. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): „Paulus ist seinem Wesen nach in erster Linie ein Heros der Frömmigkeit. Das Theologische ist das Sekundäre. Das Naive ist bei ihm stärker als das Reflektierte, das Mystische stärker als das Dogmatische.“ Um dies zu zeigen, wird Paulus als Mensch, als Jude (s. BZ IX 431), als Christ (in 3 Abschnitten) und als Apostel geschildert. Vorangeht eine Würdigung der Quellen, wobei wiederum (vgl. dagegen BZ VI 412 und neuerdings G. Pfeilschifter, Lit. Rundschau XXXVIII 10f) der unliterarische Charakter aller Paulusbriefe behauptet wird, und eine Abhandlung über „die Welt des Paulus“ (s. BZ IX 216). Die Christusmystik des Paulus beruht nach D. auf dem: Christus in mir und ich in Christus. Dabei ist Christus = Pneuma. Eine Christuskraft, der Glaube nicht an, sondern in Christus — D. kennt einen „Genetivus mysticus“ (94) — bewirkt, dafs einem Angeklagten Freisprechung (Rechtfertigung), einem Feind Gottes Versöhnung, einem Schuldner Nachlafs, einem Sklaven Gottes Freundschaft und Sohnschaft (Erlösung) zuteil wird. Am irdischen Leben des „nach rückwärts ewigen“ Christus betont Paulus den Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung, während ihm der Opfergedanke peripherisch ist. Einen juristischen Kirchenbegriff kennt er nicht. — Das Buch ist in wiederholt betontem Gegensatz zu einer dogmatischen und scholastischen Auffassung Pauli geschrieben, dessen Kontemplationen auch „eine exegetische Zanktheologie“ nicht gerecht werde. Doch scheint mir D. ins andere Extrem verfallen zu sein. Er stellt in anziehender Sprache sehr viele Seiten des aufserordentlich reichen Wirkens Pauli dar, aber in die Seele des Völkerapostels bekommen wir durch D.s das Supranaturale zu wenig berücksichtigende Darstellung keine tieferen Einblicke. — Beilagen: 1. Das Prokonsulat des L. Junius Gallio. 2. Zum Altar des unbekannten Gottes. 3. Erläuterungen zu der Karte „Die Welt des Apostels Paulus“. — Bousset erhebt ThLz XXXVI 778—782 starke Bedenken gegen D.s Darstellung, hauptsächlich vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus.

Wise, Cl., *The new life of St. Paul* (498. Ld., Griffiths. 6 *s*).

Garvie, A. E., *Studies of Paul and his Gospel* (324. Ld., Hodder. 7 *s* 6 *d*): Separatausgabe der Exp-Aufsätze, welche die Grundgedanken des paulinischen Evangeliums und die modernen Schwierigkeiten bei dessen Beurteilung populär darlegen wollen.

Schäfer, J., Zur Chronologie des Lebens Pauli (Kath. 4. F. IX 150—152): Die Gallio-Inschrift bestätigt die gewöhnlich angenommene Chronologie.

Weber, V., Die Südgalatertheorie und ihre apologetische Tragweite (Apologetische Rundschau VII 99—107): Tritt auch hier für seine bekannten Auffassungen ein und glaubt so „mit einem Schlag alle jene Schwierigkeiten aus der Welt zu schaffen, welche die bisherige Exegese mehr durch gekünsteltes Harmonisieren verschleiert, als wirklich gelöst habe“. — An sich eignen sich solche Kontroversfragen durchaus nicht, um apologetische Folgerungen aus der Lösung zu ziehen.

Gardner, P., *The religious experience of Saint Paul* (280. Ld., Williams. 5 *s*).

Garvie, A. E., *The gentile influences on Paul* (Exp 8. S. II 470—474): Sucht zu beweisen, dafs Paulus während seines Aufenthaltes in Tarsus nach seiner Bekehrung heidnischen, besonders hellenistischen Einflüssen zugänglich war. Marsenger.

Glubokovskij, N., *Die Heilsverkündigung des hl. Apostels Paulus nach ihrem Ursprung und Wesen.* II. Buch: *Das „Evangelium" des hl. Apostels Paulus und die Theosophie Philos, das Buch der Weisheit Salomos, der Hellenismus und das römische Recht. Ergebnis* [russisch] (III u. 1307. Petersburg 1910): Vgl. BZ IV 218. Nach N. Bonwetsch (ThLbl XXXII 151—154) eine „absolut vollständige Orientierung" über die einschlägigen Forschungen. G. behauptet die Selbständigkeit Pauli gegenüber den Einflüssen der im Titel genannten Schriften oder Richtungen. „Durch und mit Paulus zu Christus."

Garvie, A. E., *Is Paul's Gospel out of date?* (Exp 8. S. II 367—379): Hält die paulinische Auffassung der christlichen Heilsgeschichte nicht nur nicht für veraltet, sondern für höchst bedeutsam in einer künftigen Reform der Religion, welche nach seiner Meinung unmittelbar bevorsteht. Marsenger.

Ramsay, W. M., *The thought of Paul* (Exp 8. S. II 290—310 434—455 482—496): Verf. nimmt an, dafs Paulus auf der Grundlage jüdischer Lehren auch hellenistischen Einflüssen zugänglich war. Im Alter von 12—13 Jahren kam er wahrscheinlich in die Schule Gamaliels. Ein geordnetes System seiner religiösen Anschauungen läfst sich nicht finden. Paulinische und johanneische Methoden sind nicht verschieden. Nicht an Epilepsie, sondern an Fieberanfällen hat Paulus gelitten. Marsenger.

Moe, P. O., *Paulus und die evangelische Geschichte. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien* (X u. 222. Lp., Deichert. *M* 4.50): Findet durch gründliche Untersuchung zahlreicher Einzelpunkte zwischen den beiden „eine durchgängige Parallelität, die sich nicht selten auf wörtliche Berührungen erstreckt" (215). Diese kann nur durch Abhängigkeit Pauli (in den Briefen, wie noch mehr in der Missionspredigt) von einem z. T. feststehenden Zyklus evangelischer Berichte erklärt werden, die im christlichen Unterricht verwertet wurden. Die Evangelien haben z. T. diese Urform auch überliefert, Mk und Lk genauer wie Mt und Jo, und Paulus berührt sich deshalb auch am engsten mit Mk (und Lk). Aus 2 Kor 5, 16 entnimmt M., Paulus habe Christus persönlich gekannt. Auch Gal 1, 12 ff spreche nicht von einem Nichterfahren der Heilstatsachen, sondern „vom Ursprung des spezifisch-heidenchristlichen Gehalts des paulinischen Evangeliums" (14).

Prat, F., *St. Paul et le Christ* (Études CXXX 5—30): Ein Kapitel aus P.s Théologie de s. Paul, Bd II: Die Lehre Pauli über den präexistenten und den historischen Christus.

Robertson, A. T., *Paul as an interpreter of Christ* (Rev. and Exp. 1912, 1, 1—23).

Lahousse, G., S. J., *La divinité de Jésus-Christ et Saint Paul* (Revue apologétique 1911, 16. Mai): Paulus lehrt die Gottheit Jesu ausdrücklich im Gal- und Röm-Brief sowie in den späteren ausführlichen, wenn auch weniger prägnanten Zeugnissen der Gefangenschafts- und Pastoralbriefe. Auch seine Liebe zu Christus bekundet seinen Glauben (nach Scuola catt. 4. S. XXI 424—427).

Knowling, R. J., *The testimony of St. Paul to Christ viewed in some of its aspects.* Reissue (542. Ld., Hodder. 7 *s* 6 *d*).

Dobschütz, E. von, *Die Rechtfertigung bei Paulus eine Rechtfertigung des Paulus* (StKr 1912, 38—67): Eine klare und scharfsinnige Begründung von 5 Thesen. Paulus hat seine Rechtfertigungslehre nicht erst im Kampf mit den Judaisten gebildet, sondern längst vorher in einer Auseinandersetzung mit dem Judaisten, den er im eigenen Herzen trug. Die blofse forensische Gerechterklärung von seiten Gottes ohne menschliche

Gegenleistung würde ein Moment des Unwahren und Unsittlichen in die Vorstellungswelt Pauli bringen. Aber auch die Verleihung der Rechtfertigung auf Grund der Verdienste Christi oder auf Grund menschlicher Leistungen sei nicht paulinisch gedacht. Luther und nicht Augustinus hätten den Apostel richtig verstanden. Der Mensch müsse im Rechtfertigungsprozeſs nur der göttlichen Einwirkung „stille halten". Die Heilsgewiſsheit, die er dabei „erlebt", gibt ihm die Kraft zu sittlichem Tun.

Frutsaert, E., S. J., *La „justice de Dieu" dans s. Paul* (Recherches de science religieuse II 167—182): Gegen Tobac (s. BZ VI 435) wird der Nachweis geführt, daſs es sich um eine „im Menschen" befindliche, von Gott geschenkte Gabe handelt.

Mangenot, E., *L'eucharistie dans saint Paul* (Revue pratique d'apologétique 1911/12, 33—47).

Wood, J. F., *Paul's eschatology* (BW XXXVIII 79—91 159—170): „Pauli Religion war auf Eschatologie gegründet." Im einzelnen sieht W. öfters jüdische Beeinflussungen und unvollendete Durchführungen der Grundgedanken. So lasse uns Paulus im unklaren über den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung und gibt nur die Versicherung: Es gibt keine Trennung von Christus.

Barth, F., *La notion paulinienne de ψυχή* (RThPh XLIV 316—336): Im I. Teil gruppiert der Verfasser die paulinischen Texte, je nachdem ψυχή 1. principe de vie, vie, 2. être vivant, 3. être conscient, 4. être spirituel bedeutet. Der II. Teil hebt den Unterschied zwischen ψυχικός (= σαρκικός) und πνευματικός hervor. Im Anschluſs hieran wird die Frage nach dem Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Adam im III. und die Herrschaft des πνεῦμα an Stelle der individuellen ψυχή im IV. Teile nach 1 Kor 15, 44 besprochen. Kastner.

Hantz, J. M., *St. Paul's sense of duty* (Lutheran Church Review 1911 Juli).

Hadorn, W., *Paulus und die Gemeinde.* Vortrag (32. Neukirchen, Erziehungsverein. *M* —.40).

Böhlig, H., *Zum Weltbild des Paulus* (Memnon V 188—205): Bei aller Lückenhaftigkeit zweifelt B. nicht, daſs der hl. Paulus sich unbewuſst das arische Weltbild angeeignet hat. G.

Fischer, H., *Die Krankheit des Apostels Paulus.* 4. Taus. (BZSF VII 4: 28. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Tritt wieder (gegen Seligmüller; s. BZ IX 217) für Epilepsie in milderer Form ein. Die Damaskusvision sei aber nicht krankhaften Ursprungs gewesen (nach Laible, ThLbl XXXIII 117).

i) Apostelgeschichte.

Dentler, E., *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt* (LXXII u. 483. Mergentheim 1912, Ohlinger. *M* 3.—): Es ist bemerkenswert, wie gegenwärtig von mehreren Seiten daran gearbeitet wird, das NT auch in Übersetzungen des griechischen Originaltextes zu verbreiten. Als tatsächliche Widerlegung des Vorwurfes einer Überschätzung der Vulgata bei den Katholiken sind diese Übersetzungen sehr zu begrüſsen. Bei D. tritt übrigens die Übersetzung sehr in den Hintergrund — auch buchstäblich, da sie erst auf S. 405—483 dem von S. 1—403 reichenden Kommentar und der 72 Seiten umfassenden Einleitung nachfolgt. Das Schwergewicht der Arbeit liegt also auf dem „möglichst populär", aber doch in „genieſsbarer Form" abgefaſsten Kommentar, der auf „wissenschaftliche Zuverlässigkeit und möglichste Vollkommenheit" Anspruch macht, aber nicht neue Forschungen und Gesichtspunkte bieten will. Demgemäſs findet man im Kommentar überall die Resultate der positiven Bibelkritik in selbständiger Nachprüfung und Darlegung vorgetragen. Bei Besprechung des Apostelkonzils tritt D. mit Recht für die Identität von Gal 2, 1—10 ein; ebenso läſst er Paulus in der Landschaft Galatien Mission ausüben.

D.s Buch wird den Zwecken, die es verfolgt, in hervorragendem Maſse gerecht.

Porret, Ch., *Les Actes des Apôtres et l'Église apostolique* (RThPh XLIV 371—392): Über das Buch von E. de Faye (s. BZ VIII 408), das in der Apg zwei Quellen (eine glaubwürdige antiochenische und eine legendarische jerusalemische) unterscheidet und bei Schilderung der Entwicklung der Kirche in Jerusalem und der heidenchristlichen Kirchen mehr das Soziale betont. Trotz groſser Lobsprüche. die P. dem Buche spendet, erhebt er doch erhebliche Einwendungen gegen die von der Tübinger Kritik beeinfluſste Auffassung de F.s. Für P. ist die Apg ein Werk des Lukas.

Briggs, J. F., *The Acts of the risen Lord* (Ld., Kelly. 2 *s*): Über die Apg. die nicht wunderbare, sondern natürliche Begebenheiten berichte, sobald man das Faktum des Gottesgeistes anerkenne (nach ExpT XXIII 117).

Scott, C. A., *Harnack on the Acts* (ExpT XXII 567): Die Form der Weissagung Apg 23, 11 läſst ebenfalls darauf schlieſsen, daſs Paulus das Martyrium noch nicht erlitten hat.

Oakley. E. H., *Titus and the Acts* (ExpT XXII 564): Titus, nicht Lukas, ist der Verfasser der Apg.

Murillo, L., S. J., *La Cronología de los Hechos apostólicos* (Razón y Fe XXXI 5—19): Lukas geht chronologisch vor. Der Gesamtinhalt von Apg umfaſst 34 Jahre. Seppelt.

Murillo, L., S. J., *El discurso de S. Pedro en los Hechos apostólicos* (Razón y Fe XXX 5—18).

Pahncke, K., *Der Stephanismus der Apg* (StKr 1912, 1—38): Versteht unter Stephanismus eine vom Petrinismus der Altapostel sich unterscheidende Bekämpfung des Judentums als einer unprophetischen und ungeistigen, die λόγια ζῶντα ablehnenden Religion. Apg 6, 1—8, 3 gehe auf den Bericht eines den Ereignissen nahestehenden Hellenisten zurück.

Hatch, W. H. P., *The meaning of Acts 1, 4* (JbL XXX 123—128): Über die Bedeutung von συναλιζόμενος. Es sei zu übersetzen: „and meeting with them (from time to time) he charged them not to depart from Jerusalem".

Ely, F. H., *On πρηνὴς γενόμενος in Acts I 18* (JthSt XIII 278—285): Innere und äuſsere Kriterien sprechen für die Bedeutung: aufgeschwollen.

Hablitzel, J. B., *Apg 2 und die Kritik* (ThprMS XXI 718—722): Trotz seiner sehr konservativen Kritik der Apg behaupte Harnack noch Unstimmigkeiten und Inkorrektheiten, z. B. in K. 2. Doch bleiben nach Habl. kaum zwei Unklarheiten zu Recht bestehen.

Nestle, E., *The Revisers' Greek text of Acts V 32* (ExpT XXIII 95): Ist dort miſsverständlich.

Pieper, K., *Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5—24). Ein Beitrag zur Quellenfrage in der Apg* (Ntl Abh. III 5: XI u. 84. Münster, Aschendorff. *M* 2.40): Eine scharfsinnige Widerlegung der phantasiereichen Thesen von Waitz (P. bildet den Genetiv Waitzens); vgl. BZ II 417, V 218. Die Herausschälung einer Petrusgrundschrift, die Apg 8, 5—9 11—13 18^b—19^a 20—24 enthalten und statt von Philippus von Petrus handeln soll, ist unhaltbar, bes. die Verwerfung von 8, 14 ff. Lk selbst ist der Verf. der Perikope, deren Inhalt er wahrscheinlich mündlichen Mitteilungen des Markus und Philippus verdankt und die er einfügt, um den Gegensatz zwischen Christum und heidnischem Göttentum und zauberischem Wesen darzutun. Die altchristlichen Zeugnisse, besonders die apokryphen Petrusakten, sprechen gegen die Annahme der Petrusgrundschrift, wenn auch in ihren Zitaten Philippus nicht erwähnt ist.

Six, K., S. J., *Das Aposteldekret (Act 15, 28. 29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten* (Preisschrift) (Veröffentlichungen des bibl.-patrist. Seminars zu Innsbruck 5: XII u. 166. Innsbruck 1912, Rauch. *M* 2.55): Eine klare und gründliche Beantwortung einer Preis-

aufgabe der Lackenbacherschen Stiftung v. J. 1909. Die Erwähnung des πνικτόν hält S. nicht für textkritisch gesichert. Aber auch wenn es spätere Glosse sein sollte, so sind die übrigen Auflagen als Speiseverbote und als Verbot von eigentlicher Unzucht aufzufassen. Die Gerim-Verbote in Lv 17 und 18 bilden die Grundlage. Das Verbot des Blutgenusses entsprach durchaus atl, ja überhaupt semitischen Anschauungen und durfte übernommen werden, auch wenn der Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen sonst fiel. Die Einwände gegen die Geschichtlichkeit des Dekretes, besonders aus den paulinischen Briefen, finden eine sachkundige Widerlegung. Der II. Teil verfolgt die Geschichte des Dekretes, das ursprünglich partikuläre Geltung hatte und deshalb auch an der Wende des 1. und 2. Jahrhunderts z. T. nicht beachtet wurde, aber dann gerade durch den Einflufs der Apg zu weitverbreiteter Geschichte kam. — Kann man mit S. sagen (z. B. S. 31): zur Zeit des Aposteldekrets sei eine Speisegemeinschaft unter Juden- und Heidenchristen noch undurchführbar gewesen? Cf. Gal 2, 12.

Steinmetz, R., *Das Aposteldekret.* 4. Taus. (BZSF VII 5: 53. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50).

Weber, V., *Die Jakobusklauseln und Professor Harnack oder Die wissenschaftliche Forschung in der Sackgasse* (ThprMS XXII 129—134): Vertritt auch unter diesem eigentümlichen Doppeltitel wieder die Verschiedenheit von Apg 15 und Gal 2, 1—10. Da Harnack und „die grofse Mehrzahl der ‚wissenschaftlichen' Forscher" das nicht einsehen und „wie in einem Zauberbann immer noch festgehalten" sind, ist „der verhängnisvolle Irrtum entstanden, der die Exegeten seit 70 Jahren in eine Sackgasse geführt hat". Harnack beweise dies mit seiner wechselnden Stellung zu den beiden Textformen des Aposteldekrets.

Lietzmann, H., *Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus* (ZwTh LIII 345—354): Gallio war 1. Juli 51 bis 1. Juli 52 Prokonsul von Achaia. Die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Chronologie des Lebens Pauli werden nach vorwärts und nach rückwärts verfolgt.

Bares, *Ein interessanter Fund von Delphi* (Pastor bonus XXIV 219 bis 223): Referiert über die Gallio-Inschrift. Vgl. BZ IX 433.

k) Apostolische Briefe.

1. Zu verschiedenen Gruppen.

Carr, A., *James and Hebrews* (Cambridge Bible for schools and colleges. 1 *s* 6 *d*): S. BZ IX 197.

2. Paulusbriefe.

A Lapide, Cornelii, S. J., *Commentaria in omnes s. Pauli epistolas*, recognovit subiectisque notis illustravit, emendavit et ad praesentem sacrae scientiae statum adduxit A. Padovani. II. *In epistolas II ad Cor, ad Gal, ad Eph, ad Phil, ad Col et I et II ad Thess* (605. Turin, Marietti. *L* 12.—): Vgl. BZ VII 219. Die Anmerkungen des Herausgebers sind nicht sehr zahlreich und berücksichtigen neuere Forschungen selbstverständlich sehr mit Auswahl.

Stosch, G., *Die apostolischen Sendschreiben nach ihren Gedankengängen dargestellt.* IV: *Eph Kol Phm* (IV u. 127. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.—): Vgl. BZ VI 436, VIII 433.

Lake, K., *The earlier Epistles of St. Paul: their motive and origin* (XI u. 466. Ld., Rivingtons. 16 *s*): Über die Thessalonicherbriefe, deren zweiten L. auch für echt hält (nach ExpT XXIII 97—100), sowie die Korintherbriefe, Gal und Röm. L. legt Wert auf Schilderung des historischen Hintergrundes, wobei auch hellenistische Mysterienreligionen beigezogen werden.

Rickaby, J., S. J., *Further notes on St. Paul. The Epistles of the captivity: Eph, Phil, Col, Philem* (203. Ld., Burns & Oates. 3 *s* 6 *d*): Will

neben dem Studium gröfserer Kommentarwerke noch diese Anmerkungen im Gebrauche sehen. Sie sind nach J. MacRory (IthQ VI 483) brief and pithy.

Fulford, H. W., *Epistle of Paul the Apostle to the Thessalonians, Timothy, Titus* (The Revised Version edited for the use of schools: 12⁰. 144. Cambridge, Univ. Press. 1 *s* 6 *d*): Nach ExpT XXIII 116 a marvel of close packing and clearness.

Freitag, *Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser- und zweiten Thessalonicherbrief* (ZntW XIII 91—94): Die Pastoralbriefe verraten sich durch unmögliche Angaben wie durch Erdichtung „eines Situationsrahmens" als Fälschungen. Dafs in Eph nur der Apostel selbst schreibt, spricht gegen seine Echtheit. Bei 2 Thess liegt plumpe Imitation der paulinischen Grufsformel vor.

Boudinhon, A., *Sur les „initia" des Épîtres de Saint Paul* (Le Canoniste contemporain 1911, 408—411).

Pope, R. M., *Studies in Pauline vocabulary. Of redeeming the time* (ExpT XXII 552—554): Über τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι Kol 4,5 (Eph 5,16) = claim the present for the best uses.

Grey, H. G., *St. Paul's Epistle to the Romans* (Readers' commentary: 132. Ld., Scott. 3 *s* 6 *d*): Erster Band einer neuen Kommentarserie. Zu Grunde liegt die Revised Version (nach ExpT XXIII 82).

Roozemeijer, J. H. L., *De brief van Paulus aan de Romeinen voor de gemeente verklaard* (422. Arnhem, G. W. v. d. Wied. *Fr* 3.25).

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Le catalogue des vices dans l'Épître aux Romains* (I 28—31) (Rb N. S. VIII 534—549): Paulus hat nicht nichtchristliche (stoische) Kataloge nachgeahmt, sondern wie in Kor, Eph, Kol, Gal die Verhältnisse bei den Lesern berücksichtigt. Wenn er die unsittlichen Kulte hier übergeht, so tut er es im Hinblick auf τὰ αὐτὰ πράσσεις (2, 1), das er den Juden vorhalten will.

Vogt, A., *Das Seufzen und Sehnen der Schöpfung (Röm 8, 19—22)* (Katholik 4. F. VIII 241—262): Dasselbe hat eine objektive Grundlage.

Schneiderhan, A., *Das Seufzen der unerlösten Kreatur. Exegese von Röm VIII, 19—22* (Theol.-prakt. Quartalschrift LXV 29—36): Erklärt die Verse, indem er u. a. auf „all den Unfrieden und das Elend" hinweist, das sich auch in der vernunftlosen Natur offenbart, und zieht seelsorgerliche Konsequenzen daraus.

Mittermaier, J., *Exegese über Röm. 8, 18—23* (Theol. Zeitblätter I Nr 3).

Van Veldhuizen, A., *Rom 9: 30—33* (Theol. Studiën XXIX 439): Vier Verba dem Bilde der Rennbahn entnommen. Van Kasteren S. J.

Komnenos, P., *Ἑρμηνεία εἰς τὰ πέντε τελευταῖα κεφάλαια τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς τοῦ ἁγίου Παύλου* (82. Konstantinopel): „Legt sein Augenmerk besonders auf die philologischen Schwierigkeiten und benützt vielfach den Kommentar des hl. Johannes Chrysostomus" (Palmieri, Lit. Rundschau XXXVIII 61).

McFadyen, J. E., *The Epistles to the Corinthians.* With notes and comments (428. Ld., Hodder. 6 *s*).

Robertson, A., and **A. Plummer**, *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians* (International critical commentary: LXX u. 424. Edinburgh, Clark. 12 *s*): J. MacRory lobt (IthQ VII 87 f) an diesem grofsen Kommentare die Kritik des Textes und der Sprache, erklärt hingegen die theologische Seite als die schwächste.

Kellett, E. E., *A note on „Power on the head"* (ExpT XXIII 39): Die Frauen schützten sich durch einen Talisman auf dem Kopf gegen eifersüchtige Schutzengel. — *Rose, P.*, *„Power on the head"* (ebd. 183 f): Denkt an Verschleierung und versteht unter ἄγγελοι die Pastoren.

Shillito, E., *The palinode of the Pharisee. A study of the thirteenth chapter of I Corinthians* (ExpT XXII 509—511): Paulus fürchtet das Eindringen des ihm aus seiner eigenen Vergangenheit wohlbekannten pharisäischen Geistes und hält ihm die Schilderung der Liebe entgegen.

Goudge, H. L., *The mind of St. Paul: as illustrated by his second Epistle to Corinthians* (150. Ld., Arnold. 2 *s* 6 *d*).

Tritton, A. S., *The greeting in 2 Corinthians* (ExpT XXIII 181): Eine syrische Parallele zur Sitte, unbekannte Personen zu grüfsen.

Van Veldhuizen, A., *2 Kor 3 : 15* (Theol. Studiën XXIX 440—443): V. 16 sei zu übersetzen: ... doch zoodra als Mozes hen bekeerd heeft tot den Heer [= Jezus] ... — und V. 17 dürfe nicht mit Baljon emendiert werden. Van Kasteren S. J.

Kohler, F., *Étude exégêtique sur II Corinthiens XII, 7—9* (RThQr XX 368—378): Versteht unter dem σκόλοψ die schmerzliche Erinnerung Pauli an seine Vergangenheit.

Nestle, E., *2 Cor. XII. 9 in the Revised Version* (ExpT XXII 567): Korrekturen in Betreff der Übersetzung power. — *Ward, C. S.*, fügt (ebd. XXIII 39) unter gleichem Titel eine Erklärung bei.

Ströter, E. F., *Frei vom Gesetz! Eine Auslegung des Galaterbriefs für die gläubige Gemeine* (219. Bremen, Traktathaus. *M* 2.—).

Schmidt, P. W., *Gal 5, 3 in neuester Auslegung* (PrM XV 318—321): Nicht von den Judenchristen werde die Gesetzesbeobachtung gefordert, wie neuerdings auch Harnack erklärt, sondern die Heidenchristen werden gewarnt.

Brown, Ch., *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (182. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Keller, F., *Das neue Leben. Der Epheserbrief des hl. Paulus für denkende Christen dargelegt* (VII u. 109. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50).

Souter, A., *The Epistle to the „Ephesians" not a secondary production* (Exp 8. S. II 136—141): Die wahrscheinlich von Marcion aus Kol 1, 4 entlehnte Einfügung von ἀγάπην in Eph 1, 15 beweist, dafs der Brief nicht das Produkt eines späteren Kompilators sein kann, wie Moffatt behauptet. — *Moffatt, J.*, *The problem of Ephesians* (Exp 8. S. IX 193—200): Hält die Ansicht Souters, die spätere Einschaltung von ἀγάπην in Eph 1, 15 schliefse die Möglichkeit der Unechtheit des Briefes aus, für unbegründet und hält an dem sekundären Charakter des Briefes fest. — *Souter, A.*, *The non-secondary character of „Ephesians"* (Exp 8. S. XII 321—328): Eine Replik auf Moffatts Kritik. Marsenger.

Case, S. J., *To whom was „Ephesians" written?* (BW XXXVIII 315 bis 320): Bevorzugt die Adresse an die Laodizener.

Van Rhijn, C. H., *Oud en nieuw over den Epheserbrief* (Theol. Studiën XXIX 255—274): Zijn bestemming 1, 1 — Ἐν ἀγάπῃ 1, 4 — het vaderschap Gods en het vaderschap der menschen volgens 3, 15 — Is 4, 8—10 geïnterpoleerd? — Ontwaak, gij die slaapt ... 5, 14 — Naar aanleiding van „de geestelijke wapenrusting" 6, 10—17. Van Kasteren S. J.

Vander Heeren, A., beantwortet (Collationes Brugenses XVI 449—454) die Quaestio: *Exhibe varias metaphoras, sub quibus in epistola, quae ad Ephesios inscribitur, designatur Ecclesia Christi; hujusque Ecclesiae proprietates essentiales ex eadem epistola describe.*

Gifford, E. H., *The incarnation: a study of Phil 2, 5—11.* New edit. (120. Ld., Longmans. 1 *s*).

Vander Heeren, A., erklärt (Collationes Brugenses XVI 489—496) *Phil 2, 5—11.*

Saint-Paul, L., *Note sur Philip., II, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* (Rb N. S. VIII 550—553): Nicht Entführung (d'Alès), sondern zu ergreifende Gelegenheit sei der Sinn von ἁρπαγμός. Christus habe die Gottgleichheit nicht benutzt, um sich der Unterwerfung und dem Gehorsam zu entziehen.

Fulford, H. W., *Ἕως ἐκ μέσου γένηται (2 Thess II 7)* (ExpT XXIII 40f): Aus Plutarch und Analogien bei Cicero wird bewiesen, dafs ἐκ μέσου γίγνεσθαι vom Schauplatz (Wirkungskreis) zurücktreten heifst.

Bosio, E., *S. Paolo. Le Epistole pastorali a Timoteo ed a Tito. Traduzione e commento* (XXVIII u. 173. Florenz, Tip. Claudiana. *L* 4.—).

Bover, J. M., *El testamento de San Pablo y los modernistas* (Razón y Fe XXX 413—424): Wendet den Tadel, den Paulus in 2 Tim gegen die Häretiker seiner Zeit richtet, gegen die Modernisten. Seppelt.

Scott, C. A., *The Epistle to Philemon* (Exp 8. S. II 328—337): Gibt eine Charakteristik der im Briefe genannten Personen, in welchem Verf. eine wertvolle Schilderung der Wirksamkeit des christlichen Gedankens erblickt. Marsenger.

Torrey, Ch. C., *The authorship and character of the so-called „Epistle to the Hebrews"* (JbL XXX 137—160): Harnacks Priska-Hypothese „kann nicht ernstlich aufrecht erhalten werden". Hebr war eine anonyme Predigt des 1. Jahrhunderts, welche bei ihrer anonymen Zirkulation auch nach Rom kam und dort durch Hinzufügungen (im Schlufsabschnitt) zu einem apostolischen Brief, der als von Paulus stammend gelten sollte, umgearbeitet wurde.

Reddin, L., *Hebrews a Petrine document* (Bs 1911, 684—692).

Anderson, R., *The Hebrews Epistle in the light of the types* (194. Ld., Nisbet. 3 *s* 6 *d*).

Quentel, J., *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux* (Rb N. S. IX 50—68): Ist gegen alle Adressenbestimmungen (am wenigsten gegen die römische oder italienische) sehr skeptisch und hält das Problem momentan für unlösbar.

Vander Heeren, A., beantwortet (Collationes Brugenses XVI 569—573) die Quaestio: *Tum ex traditione, tum ex ipsa epistola, determina ad quosnam lectores fuerit directa Epistola, quae ad Hebraeos inscribitur?* dahin, dafs er die Judenchristen in Jerusalem als die Adressaten erklärt.

Goodspeed, E. J., *First Clement called forth by Hebrews* (JbL XXX 157—160): Diese beiden Briefe sind örtlich (Rom) und zeitlich (zwischen 90—96) miteinander verknüpft, ja Hebr hat auf die Abfassung des 1. Klemensbriefes direkten Einflufs ausgeübt.

Rofs, J., *Two aspects of faith (Heb. XI. 1)* (ExpT XXIII 182f): Erblickt in der Stelle eine Versöhnung zwischen dem Rechtfertigungsbegriff des Paulus und des Jakobus.

Williams, C. R., *A word-study of Hebrews 13* (JbL XXX 129—136): Eine lexikalische Statistik legt dem Verf. nahe, dafs Hebr 13 vom selben Schreiber wie K. 1—12 stammt, der damit den vorangehenden Kapiteln, die eine Exhorte oder Homilie darstellen, ein Begleitwort geben wollte. Von Paulus trennen das Schreiben zu viele Differenzen.

3. *Katholische Briefe.*

Highfield, H., *James III. 5 . . . A personal reminiscence?* (ExpT XXIII 40): Das Bild vom Verbrennen des Holzes erinnert an den Holzstofs bei Josephs Werkstätte.

Van Kasteren, J. P., S. J., *Bijbellessen vor iedereen. De Eerste Brief van den Apostel Petrus, uit het grieksch vertaald en verklaard* (Apologet. Vereenig. „Petrus Canisius" Nr 36: 212. Utrecht, van Rossum, 's Hertogenbosch, Teulings): Leider wird holländisch wenig gelesen. Besonders dem Prediger wäre das Buch, wie weniges, zu empfehlen: der Homilet erhält seinen Stoff hier von einem gewiegten Exegeten, der den Brief als ein Ganzes in sich aufgenommen und klar analysiert hat und nun aus diesem Verständnis heraus in warmer Sprache jeden Ausdruck erklärt. — 2, 5 wird, um einen schroffen Wechsel des Bildes zu vermeiden, vom atl Priestertum im eigentlichen Sinn und vom hl. Mefsopfer verstanden. 3, 13—4, 19 wird eingeteilt: Leidet mit Christus (3, 13—18), der uns zu Gott führt (3, 19—22), nicht als Übeltäter (4, 1—6), sondern Gutes tuend (4, 7—11), Leidet mit Christus (4, 12—19). Cladder S. J.

Perdelwitz, R., *Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes. Ein literar. u. religionsgesch. Versuch* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XI 3: III u. 108. Giefsen, Töpelmann. *M* 3.60): Zerlegt 1 Petr in zwei selbständige Stücke: 1. eine Taufpredigt 1, 3—4, 11; 2. ein

späteres Ermahnungsschreiben an dieselbe Gemeinde. Beide Schriftstücke mögen später in der Form unseres 1 Petr zusammengestellt worden sein. Im 2. Teil möchte P. die Hauptbegriffe des Briefes, namentlich die der Wiedergeburt und der mit ihr verbundenen Heilsgüter, aus der Kultsprache der Mysterien ableiten; er will dartun, daſs „Verfasser und auch seine Hörer aus einem Kreise von Menschen stammen, die früher Anhänger eines Mysterienkultes gewesen sind“, wohl des Kultes der Kybele. Bei diesen religionsgeschichtlichen Parallelisierungen stützt sich P. auf Dieterich und Reitzenstein. 1 Petr setzt er natürlich ins 2. Jahrh.; pseudonym brauche der Brief nicht zu sein, da es auch im 2. Jahrh. einen „Apostel“ Petrus mit einem „Sohne“ Markus und einem Silvanus gegeben haben könne! Durch P.s Schrift scheint das Problem des 1 Petr weder nach der literarischen noch nach der religionsgeschichtlichen Seite hin aufgehellt zu sein. Katholische Arbeiten sind dem Verfasser unbekannt. Andres.

Durand, A., S. J., *Le sens de IIa Petri I, 20* (Recherches de science religieuse II 187—189): Eine Ablehnung privater Auslegung prophetischer Texte.

l) Apokalypse.

Allo, E. B., O. Pr., *La structure de l'Apocalypse de s. Jean* (Rb N. S. VIII 481—501): Studiert eingehend die Kompositionsgesetze der Apk und findet eine loi de l'emboîtement (eine spätere Vision wird schon an einer früheren Stelle vorbereitet, so die Kapp. 12—20 in der Vision vom Verschlingen des Büchleins 10, 2 8—11), ondes concentriques, la loi de périodicité dans l'exposition de l'antithèse (am Ende der vorbereitenden Visionen 6, 1—8 und 14, 6—15, 5 und an der 6. Stelle in den Heptaden), la loi de deux phases (Diesseits, Jenseits). Auch sonst finden sich auffallende Wiederholungen, die vielleicht einem unbewuſsten Rhythmus oder Antithese entsprechen (in der Schilderung der 2 Zeugen und 2 Tiere; die Abteilung der 7-Zahl in 4 + 3).

Dean, J. T., *Visions and revelations. Discourses on the Apocalypse* (265. Edinburgh, Clark): „Ein gutes Beispiel historischer Exegese in praktischer Anwendung“ (BW XXXVIII 287).

Worsley, F. W., *The sealed book of the Apocalypse* (ExpT XXIII 104 bis 108): Die sieben Siegel Visionen schildern das Schicksal der Menschheit vor Christus.

Lepsius, J., *Die Offenbarung Johannes'* (RC XII 45—65 109—128; wieder begonnener Jahrg. XII 75—88 174—184 249—266): Findet eine Menge von astronomischen Beziehungen und Zeitabteilungen in den Symbolen der Apk angedeutet.

Ramsay, W. M., *Dr. Johann Lepsius on the symbolic language of the Apocalypse* (Exp 8. S. I 160—180): Lepsius' Abhandlung wird hier in einer Übersetzung (gefertigt von der Tochter R.s Helena Ramsay) geboten. R. selbst schrieb dazu eine Vorrede.

Nestle, E., *Alpha and Omega* (ExpT XXIII 185): In der Apk kann der letzte Name noch nicht vorkommen, weil er erst später aufkam.

Van de Looveren, F., *De Apokalyptische Brieven, genamd Brieven van Christus, uit het Boek der Veropenbaring van den H. Joannes 1, 9—3, 22, uitgelegd en overwoogen* (XII u. 126. Roermond, Romen).

Grensted, F. F., *Revelation XII* (Interpreter VIII 100—106): Die Bilder sind ägyptischen Mythologien entlehnt.

Faulkner, J. A., *The thousand year reign* (Rev. and Expos. 1912, 1, 24—34).

m) Ntl Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen etc.).

Uckeley, A., *Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen.* 5. Taus. (BZSF VII 3: 30. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Die neuen Logiafunde; aus verschiedenen Bibelhss alter Zeit; aus Kirchenväterzitaten und dem Talmud. Auch wo diese Worte echt scheinen, bieten sie nichts wesentlich Neues (nach Laible, ThLbl XXXIII 117).

Rostalski, F., *Die Gräzität der apokryphen Apostelgeschichten* (Aus: Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau, herausgeg. vom Schles. Philologenverein: 13. Breslau, Trewendt & Granier. *M* —.80).

Rostalski, F., *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten.* II: *Die Casus obliqui in den Thomasakten* (nebst textkrit. Bemerkungen). Programm (4⁰. 16. Myslowitz).

Flamion, J., *Les Actes apocryphes de Pierre* (Rev. d'hist. eccl. X 5—29 245—277, XI 5—28 223—256 447—470 675—692, XII 209—230 437—450): Behandelt in diesen 2½ (!) Jahre sich hinschleppenden Aufsätzen die Lehre und Literargeschichte dieses religiösen Romans, der Hinneigung zu gnostischen Lehren zeigte, aber toleriert wurde, bis manichäische Strömungen sich der Akten bemächtigten.

Erbes, C., *Ursprung und Umfang der Petrusakten* (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXII 161—185 353—377 497—530): Sie wurden in Rom zur Zeit des Callistus und Caracalla verfaſst. Es liegt ihnen aber eine ältere Schrift aus den Jahren 170—190, die die Kämpfe mit Simon erzählte, zu Grunde.

Flamion, J., *Les Actes apocryphes de l'Apôtre André et les textes apparentés* (XVI u. 330. Brüssel, Dewit).

James, M. R., *A new text of the Apocalypse of Peter III* (JthSt XII 573—583): S. BZ IX 223 u. 439. The two texts of the Apocalypse of Peter. The Apocalypse and the Gospel of Peter. Contents of the original Apocalypse of Peter.

Bihlmeyer, P., O. S. B., *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas* (Rbén XXVIII 270—282): Entdeckte einen solchen lateinischen Text in einem Münchener Codex (Clm 4563 saec. XI (XII). Das griechische Original der Apokalypse stammt nach B. wahrscheinlich aus gnostisch-manichäischen Kreisen.

Didascalia Apostolorum *syriace.* Ed. P. de Lagarde. Anastatischer Neudruck (Göttingen, Dieterich. *M* 8.—).

Nau, F., *Note sur le prologue de la Didascalie arabe et sur quelques Apocryphes arabes Pseudoclémentins* (Jas 10. S. XI 319—323): Der klementinische Oktateuch und die Didaskalie des Abu-Makârah sind aus dem Syrischen übersetzt. G.

Von der Planitz, E. Edler. *Ein Jugendfreund Jesu. Brief des ägypt. Arztes Benan aus der Zeit Domitians.* Nach dem griech. Urtext und der späteren kopt. Überarbeitung herausgeg. (134. B., Piehler & Co. *M* 3.50): Einem koptischen Apokryph liege der im Titel genannte echte Brief zu Grunde. Vorliegender Band enthält Benans Berichte bes. über den Aufenthalt Jesu im jüdischen Oniastempel zu Leontopolis, wo er bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens geblieben sein soll, um dann erst nach Palästina zu kommen und den Tod zu finden. In weiteren Bänden ediert v. d. P. den 2. Teil des Benanbriefes. Die Ereignisse nach dem Tode Jesu (Titel: Die ersten Christen) gibt eine Erklärung des Textes (Leben und Kultur zur Zeit Christi) und handelt über Schicksal und Bedeutung des Benanbriefes (Jesus und sein Werk im Lichte des Benanbriefes). — A. Jülicher (Die christl. Welt 1912 Nr 2) hält v. d. Pl.' „Unternehmen — ganz abgesehen von der grauenhaften Reklame —, falls er nicht einer kolossalen Täuschung zum Opfer gefallen sein sollte, für eine obendrein noch geschmacklose, von allen guten Geistern des Ernsten und Würdigen verlassene Frivolität".

Schmidt, F., *Vor 1900 Jahren. Rückblicke auf Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren* (123. Lp., Fickers): Behandelt einen Brief des Ältesten der Essäer in Jerusalem an den Ältesten der Essäer zu Alexandrien, der 7 Jahre nach Jesu Tod verfaſst sein soll. Nach ihm war Jesus Essäer, erzeugt durch Ehebruch. Die Kreuzigung machte ihn nur scheintot. Verf., ein Okkultist, hält die Urkunde für glaubwürdig und nutzt sie zu Propagandazwecken aus. Nach A. Jülicher, Neue Sensationen in der Jesusliteratur (Die christl. Welt 1912 Nr 2).

Breslau, Februar 1912. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Ausgrabungen. Die Deutsche Orientgesellschaft wollte Ende 1911 die Untersuchung von Warka in Südbabylonien (= biblisches Erech, Gn 10, 10) in Angriff nehmen. — Dr Paul Karge machte während eines achtmonatigen Aufenthalts am See Genesareth Ausgrabungen bei Tabgha und fand ein römisches Bad sowie Kirche und Kloster Heptapegon, wo man den Ort der Brotvermehrung verehrte. Vgl. seinen Bericht: Forschungen und Ausgrabungen am See Genezareth, Schles. Volkszeitung 1911, Nr 53 54 56 58. Die Identifikation von Tell Hum mit Kapharnaum ist nach K. sicher. Nur sei Kapharnaum Name für die ganze Umgebung gewesen. Das alte Kinereth liegt auf dem Hügel Orême.

Expedition zur Erforschung des Toten Meeres. Sie ist ein Unternehmen der Gesellschaft für Palästinaforschung und wird unterstützt von O. Tietz in Berlin. Leiter ist L. Brühl, Kustos am kgl. Institut für Meereskunde; ihm fallen auch die hydrographischen und biologischen Arbeiten zu. Als Chemiker begleitet die Expedition E. Koefoed, Direktor aus Kopenhagen. Ferner schliefst sich an der Privatgelehrte H. Schoede aus Berlin. Gegen Ende Januar hofft die Expedition wieder in der Heimat zu sein (nach MNdPV 1911, 92f).

Forschungen auf dem Tempelberg. Parker ist mit seiner Jacht nach Jaffa gekommen, um die Forschungen auf dem Tempelberg, welche so viel Aufregung hervorriefen, wieder aufzunehmen. Es wurde ihm aber dringend empfohlen, nicht nach Jerusalem zu gehen, da man ihn dort nicht schützen könne (nach MNdPV 1911, 93f).

Handschriften. Über eine alte Hs der syrischen Übersetzung der Kindheitserzählung des Thomas, jetzt in der Univ.-Bibliothek in Göttingen, macht Duensing in ThLz XXXVI 637 Mitteilung.

Vortrag. Privatdoz. Fritz Tillmann in Bonn sprach in der Vereinigung akademisch gebildeter Katholiken Kölns über die drei älteren Evangelien. Der katholischen Forschung sei hier die Aufgabe gestellt, eine Lösung des Problems zu suchen, welche dem literarischen Befund, wie der altchristlichen Überlieferung, soweit sie sich als zuverlässig erweist, gerecht wird (nach Köln. Volkszeitung 1912 Nr 54).

Preisaufgaben 1. der Karl Schwarz-Stiftung (Endtermin 1. Okt. 1913): Die ntl Vorstellungen von Christi Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt mit Beziehung auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. 2. der Lackenbacherschen Stiftung (Endtermin 15. Mai 1913): Ex ipsis fontibus componatur plena ac critica historia canonis Novi Testamenti antenicaena (nach ZkTh XXXVI 205f). 3. der theol. Fakultät am kgl. Lyceum Hosianum in Braunsberg: a) Es soll das Verhältnis von Jer 7, 22; Ps 40, 7 und ähnlichen Stellen des AT zu den gesetzlichen Opfern untersucht werden. b) Der Einfluſs der Apokryphen auf die Mariendarstellungen der bildenden Kunst soll nach Ursprung und Umfang nachgewiesen werden. 4. der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem (Endtermin 1. Jan. 1913): Eine Untersuchung nach der Komposition und dem Ursprung der Apg mit Rücksicht auf die jüngsten Untersuchungen (nach ThLbl XXXIII 48).

Zeitschriften. Teyler's theologisch Tijdschrift stellte mit dem Jahrgang IX (= 1911) ihr Erscheinen ein. An ihre Stelle trat Nieuw theologisch Tijdschrift.

Personalien: Privatdozent Emil Weber in Halle wurde als a. o. Prof. für ntl Theologie an die ev.-theol. Fakultät in Bonn berufen. Desgleichen Privatdozent Georg Aicher in München als a. o. Prof. für ntl Exegese an das kgl. Lyzeum in Bamberg. In der theol. Fakultät der Univ. München habilitierte sich Oberlehrer Heinrich Joseph Vogels in Düsseldorf.

Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34)[1].

Von Dr Sebastian Euringer in Dillingen a. D.

4. 4 Kg 22 u. 2 Chr 34 im Lichte dieser Analogien.

Nach dem vorgelegten Material ist es unbestreitbar, dafs in Babylonien und Assyrien Urkunden eingemauert wurden. und zwar nicht blofs in Grundmauern. Daher konnten sie beim Zerfall oder Abbruch der Bauten gefunden werden und werden tatsächlich mindestens von modernen Forschern gefunden. Mag man den keilschriftlichen Fundberichten noch so skeptisch gegenüberstehen, so viel ist doch aus ihnen gewifs, dafs man damals glaubte, in den alten Mauern Urkunden finden zu können, und dafs die betreffenden Könige selbst ihre eigenen Urkunden einmauern liefsen.

Das wird nun auch nicht bestritten, sondern die mit dem Fundberichte der Bibel sich ziemlich nahe berührenden Fundprotokolle Nabonids werden vielmehr gegen die Tatsächlichkeit des „Deuteronomiumfundes“ verwendet.

Hören wir W. Erbt (Die Hebräer [1906] 165): „Endlich erfolgte die Einführung des so zustande gekommenen Gesetzbuchs. Die gegenwärtige Schilderung des Vorgangs ist in den Farben der Tempelrestaurationen des Ostens (vgl. besonders Naboned von Babylon) gegeben. Der exilische Erzähler hat dort lernen können, worauf es bei einer Herstellung baufälliger Tempel ankam. Er wufste, dafs man da nach alten Urkunden suchte und alte Urkunden ‚fand‘.“

---

[1] Schlufsartikel; s. BZ IX 230 ff 337 ff, X 13 ff.

Und Winckler (KAT[3] 1903, 277) sagt ganz kurz: „Die Form der Einführung (und die Einkleidung) des Gesetzbuches ist die allgemein übliche und durch die Kulturverhältnisse bedingte. Sie als Betrug (moralisch) anzusehen, wäre dasselbe, wie wenn man unsere altüberkommenen Zeremonien auf ihren sittlichen und Wahrheitsgehalt prüfen wollte."

Das sind die gleichen Gedanken, die Cheyne schon 1888 in Jeremiah, his life and times 84f auf Grund des ihm durch Maspero bekannt gewordenen ägyptischen Materials ausgesprochen hat, allerdings aber jetzt nicht mehr aufrecht hält, wie er selbst OrLz 1908, Sp. 195 erklärt[1].

Da es mir unmöglich war, in München und Berlin dieses im Buchhandel vergriffene Buch aufzutreiben, mufs ich mich an das Referat von K. Marti, Das erste offizielle Bekenntnis, in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1892, S. 44 halten.

Dort heifst es: „Es ist allerdings noch eine andere Möglichkeit zu erwägen, welche, ohne auf die Anschauung des Schriftstellers zu rekurrieren, das Wort ‚gefunden' im Munde des Priesters Hilkia selber rechtfertigen könnte. Nach E. Meyer (Geschichte Ägyptens [1887] 79 303) ist bei den Ägyptern der Gott Thot der Offenbarer und Verfasser der heiligen Bücher, und nach Cheyne (Jeremiah, his life and times 84f) ist es darum bei ihnen eine gebräuchliche Ausdrucksweise, von einem neuen heiligen Buche, das soeben entstanden ist, zu sagen, dafs man es zu Füfsen Thots im Tempel ‚gefunden' habe.

„So verschieden nun auch die beiden Völker, Ägypten und Israel, und ihre Religion waren, so wäre es doch nicht durchaus unmöglich, dafs das ‚gefunden' (2 Kg 22, 8) etwas Ähnliches bedeuten könnte. Der Sinn von: ‚Ein Buch der Lehre habe ich im Hause Jahwes gefunden', wäre dann: ‚Ein Buch der Lehre habe ich von Jahwe empfangen, ein Gesetzbuch, das eine Kundgebung seines Willens enthält, seine

[1] „Since then I have seen that analogies are not entirely wanting and that even apart from this the objection which I raised in 1888, is hardly decisive." Cheyne geht aber hier nicht weiter auf die Sache ein.

Offenbarung ist.‘ Danach läge in dem ‚gefunden im Tempel Jahwes‘ keineswegs eine Angabe darüber, dafs das jetzt zum Vorschein gekommene Buch bereits in der Vergangenheit vorhanden gewesen wäre, sondern vielmehr einerseits eine Andeutung davon, dafs es ein neues Buch sei, und anderseits ein Hinweis darauf, dafs es von Jahwe ausgegangen sei und darum um so mehr Anspruch auf Beachtung erheben könne. Wenn wir so sagen dürfen, so hiefse es: es ist ein neues Gesetzbuch, das auf Inspiration Jahwes zurückzuführen ist, das somit das für die Gegenwart vor allem Nötige und Wichtige bieten wird.“

Marti lehnt diesen Ausweg, über den „Fund“ wegzukommen, ab, da „die atl Schriftsteller selber, welche gewifs die Sitte einer solchen Bezeichnung noch hätten kennen müssen, deutlich diese Ansicht nicht mehr teilen“ (ebd.).

Herrmann ZatW XXVIII 301 betont Cheyne gegenüber ganz richtig: „Sollte es eine Stilform gewesen sein, Schriftstücke gelegentlich als in einem Tempel gefunden fingierenderweise zu bezeichnen, so würde sich diese Stilform am ehesten daraus erklären, dafs es in der Tat nichts Aufsergewöhnliches war, wenn hier und da ein altes Schriftstück gefunden wurde, sei es nun in Tempelmauern, sei es vielleicht auch in Tempelarchiven.“

Grimme betrachtet die babylonischen Parallelen wieder von einem andern, Naville sehr günstigen Standpunkte, wenn er OrLz 1907, Sp. 612 bemerkt: „Die Arbeiten zur Festigung (חִזֵּק) des Tempels, meint er (Naville), liefsen das unter Salomon eingemauerte Gesetzesexemplar wieder zum Vorschein kommen. Ich (Grimme) möchte hinzusetzen: Wenn der Priester Chilkia der glückliche Finder des Buches war, und nicht etwa eine der beim Bau beteiligten Personen, so erklärt sich mir das daraus, dafs jener wohl darauf hinausgegangen(!) war, etwas Derartiges zu suchen. Um ein solches Suchen begreiflich zu machen, braucht man nur an die Passion des babylonischen Königs Naboned für das Aufstöbern alter Tempelgründungszylinder zu erinnern.“

Am eingehendsten hat sich J. Herrmann in dem schon öfter zitierten Aufsatz in ZatW 1908, 28. Jahrgang, S. 291—302: „Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomium“ mit der Navilleschen Hypothese beschäftigt. Sein Ergebnis lautet: „In beiden Fällen (Denderanachricht und 2 Kg 22) ist die Historizität der Nachricht an sich recht wohl möglich. In beiden Fällen kann der Verdacht entstehen, dafs die Nachricht von dem Funde dem Interesse daran ihren Ursprung verdankt. In beiden Fällen reicht dieser Verdacht schwerlich aus, die Glaubwürdigkeit der Nachricht zu vernichten. Die Gründe für dieselbe sind in jedem der beiden Fälle nach Lage der Sache verschieden. Die Denderanachricht ist uns also von grofsem Interesse, weil sie von einem Falle erzählt, der in gewisser Hinsicht Ähnlichkeit mit dem in 2 Kg 22 vorliegenden hat. Die Glaubwürdigkeit des letzteren Berichts wird dadurch zwar nicht über allen Zweifel erhoben, erhält aber eine nicht unwesentliche Stütze, indem wir nun von einem ähnlichen Vorgang an anderem Orte erfahren; die, welche den Fund in 2 Kg 22 schon an sich so schwer glaublich fanden, werden ihn vielleicht nun etwas glaublicher finden müssen“ (S. 297).

Vorsichtig fügt H. (S. 298) bei: „Wir wollen allerdings nicht vergessen, dafs der Vorgang in der Denderainschrift und in 2 Kg 22, 8 zwar gewisse Ähnlichkeiten bietet, die wir möglichst hell ans Licht stellten, dafs es aber dabei sein Bewenden haben mufs. Insonderheit ist und bleibt, wenn unsere Auffassung der Denderainschrift richtig ist, der sntjwr von Dendera etwas anderes als das Gesetzbuch in 2 Kg 22, mag immerhin sowohl in der Inschrift von Kanopus wie auf dem Rosettestein sntj mit τὰ εἰθισμένα = the customs übersetzt sein, wie Naville mitteilt. In Dendera ist sntj vom Grundrifs oder Plan der Tempellokalitäten aus auf die damit verbundene Mitteilung von kultischen Einrichtungen (dazu gehören auch die Kultpersonen) ausgedehnt, die mehr oder weniger mit den Tempellokalitäten zusammenhängen.“

Zu der Behauptung Navilles, das Gesetzbuch sei in den Grundmauern des Tempels gefunden worden, macht H. S. 298

die Anmerkung: „In dem Bericht 2 Kg 22 steht nichts davon, dafs das Gesetzbuch in den Grundmauern des salomonischen Tempels gefunden wird. Es dürfte methodisch unzulässig sein, aus der von Naville bei den Ägyptern beobachteten Gewohnheit zu schliefsen. auch der Fund des Gesetzbuchs, von dem Hilkia dem Safan redet. müsse als in den Tempelgrundmauern geschehen gedacht werden. Wären wir aber, was nicht der Fall ist, aus jenem oder irgend einem Anlasse gezwungen, das Wort Hilkias in der eben bezeichneten Weise aufzufassen, und ist es uns aus andern Gründen gewifs, dafs das unter Josia gefundene Gesetzbuch irgendwie in dem 5. Buch des Pentateuch enthalten ist. so folgte nicht, dafs Hilkias Buch das in die Grundmauer des salomonischen Tempels eingemauerte Gesetzbuch wäre. sondern es wäre dann nur sicher (!)[1], dafs die Behauptung Hilkias eine Fiktion war[2]. Denn eine absolute Garantie dafür, dafs Hilkia wirklich das Gesetzbuch gefunden hat. wie er sagt, besitzen wir nicht" (S. 298 f).

H. spricht sich eingehend nur über die Denderainschriften aus, über das übrige Material verhält er sich im wesentlichen nur referierend.

Am Ende seiner Abhandlung betont er noch speziell: „Der Wert von Analogien bleibt immer ein relativer" (S. 302).

Das ist sicher richtig. Noch so viele und noch so beglaubigte Funde von Schriften in Mauern und Grundsteinen Ägyptens und Mesopotamiens können nie und nimmer eine Gewifsheit dafür abgeben, dafs in einem konkreten Fall das gleiche tatsächlich in Jerusalem geschah. Sie können nur die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dafs derartige Ereignisse auch in Palästina vorkommen konnten bzw. könnten. Aber mehr nicht. Darauf, dafs die Archäologen in Palästina bis jetzt noch keine

[1] Nach meiner Ansicht müfste die Folgerung lauten: es wäre dann nur nicht sicher, dafs usw., es müfste also die Negation eingesetzt werden. Aber, wie mir der Herr Verfasser brieflich mitteilt, würde das seine Ansicht ins Gegenteil verkehren.

[2] Herrmann (a. a. O. S. 297) hält nämlich das Buch für ein vor der Reaktion des Manasse verfertigtes Schriftstück, das nach dem Eintreten dieser Reaktion im Tempel irgendwo verborgen worden war.

derartigen Funde gemacht haben wie ihre Kollegen in Ägypten (Dahschur) und im Zweiströmeland, ist nicht zu viel Gewicht zu legen, da man erst auf eine kurze Periode von Ausgrabungen gröſseren Stiles im heiligen Lande zurückblicken kann.

Aber hierin liegt auch bei Naville nicht der Schwerpunkt. Vielmehr sieht er die Bedeutung der ägyptischen Analogien darin, daſs sie den Bericht in 4 Kg 22 zu ergänzen erlauben. Denn dort fehlt die Angabe des Fundortes im Tempel. Dort steht zuerst der Befehl des Königs, den Saphan dem Hohenpriester überbringen soll, nämlich den bei der Restauration des Tempels beschäftigten Bauleuten den Lohn aus dem Tempelschatze zu bezahlen, und dann folgt ganz abrupt, ohne Angabe der Ausführung des Befehles, ohne jede Zwischenbemerkung: Da sprach der Priester Helkias: „Ich habe im Tempel Jahwes das Gesetzbuch gefunden.“ Ebenso abrupt wird der Fundbericht bei der Meldung Saphans an den König angefügt.

Da nun die ägyptischen Analogien die Funde bei Restaurationen, Neubauten oder doch Inspektionen der Tempel eintreten lassen, so glaubt sich Naville berechtigt, ja genötigt, hier eine Verbindung zwischen der Restauration des Tempels und dem Bücherfunde annehmen zu dürfen bzw. zu müssen. Und da er die ägyptischen Schriften in Grundmauern entdeckt glaubt, so schlieſst er, daſs Helkias oder einer der Bauleute beim Tempelneubau das Buch in den Grundmauern gefunden habe und daſs daher das Buch zur Zeit Salomons eingemauert worden sein muſs.

Der Gedanke, daſs die Tempelrestauration mit dem Funde in irgend einem engeren Zusammenhange stehen müsse, ist durchaus nicht neu, wie Grimme, Erbt und wohl auch Naville selbst annehmen, sondern findet sich schon bei Rabbinen und nach ihnen auch bei christlichen Exegeten[1]. Neu ist nur der

[1] Bei Chrysostomus, In Matth.: Migne, P. G. 57, 181 heiſst es: τὸ Δ. εὑρῆσθαι κατορωρυγμένον που καὶ ἠφανισμένον. In seiner Hom. VII in 1 Cor.: Migne, P. G. 61, 58 lesen wir aber: τὸ γὰρ Δ. μόλις που εὕρηται ἐν κοπρίᾳ κατακαχωσμένον.

Weg über Ägypten und vielleicht die Behauptung, daſs die verbergende Mauer eine der Grundmauern war. Ich sage: vielleicht; denn die Bedeutung des Wortes נדבך bei den Rabbinen ist nicht ganz klar und könnte, aber nur könnte, Grundmauer sein, obwohl hierfür sonst יְסוֹד, für Grundstein אֶבֶן הָרֹאשָׁה, אֶ׳ שְׁתִיָּה, א׳ פִּנָּה (Eckstein), א׳ יְסוֹד gebraucht wird.

Die rabbinischen Belegstellen sind:

Raschi (Rabbi Salomon ben Isaak, 1040—1105) kommentiert 4 Kg 22, 8: ספר התורה מצאתי: טמון תחת הנדבך שהטמינוהו שם כששרף אחז את התורה: d. h. das Buch des Gesetzes habe ich gefunden: verborgen unter der Steinreihe (?), wo man es verbarg, als Achaz die Thora verbrannte.

Vgl. Radaḳ (Rabbi David ben Ḳimchi, 1160—1235) zu 2 Chr 34, 14, der diese Ansicht bekämpft: ספר התורה מצאתי
בבית יי׳: דרשו כי אחז שרף את התורה והטמינו מפניו ספר תורה אחד
והטמינוהו תחת הנדבך ועכשיו מצא חלקיה ספר התורה הזה ורחוק הוא
זה . . . . . . ובנ״ה שנה נשתכחה התורה ועכשיו כאשר צוה יאשיהו
לחפש בית יי׳ לכל אשר ימצא שם בדק ולהוציא הכסף המובא בית יי והיה
חלקיהו מחפש בבית יי׳ ובבית קדש הקדשים ובדביר מצא ספר תורה
שהיה מונח במקומו מצד הארון וכן הוא אומר בדברי הימים ובהוציאם
את הכסף המובא בית יי׳ מצא חלקיהו הכהן את ספר תורת יי׳:

Übersetzung.

„‚Das Buch des Gesetzes habe ich im Hause Jahwes gefunden.‘ Man hat erklärt: Als Achaz die Thora verbrannte, da verbarg man vor ihm ein Thoraexemplar, und zwar verbarg man es unter der Steinreihe (?), und jetzt fand Hilkia dieses Thoraexemplar; aber das ist widersinnig; denn sein Nachfolger Ezechias, der doch die Thora in Israel lagern lieſs (d. h. sie auf alle Weise begünstigte), hätte es (das Exemplar) doch wieder hervorgeholt; auch hinterlieſs Ezechias bei seinem Tode viele Thoraexemplare. . . .“ Dann wird erklärt, daſs die Thora während der 55jährigen Regierung des gottlosen Manasse in Vergessenheit geriet. „Und in diesen 55 Jahren wurde die Thora vergessen; aber jetzt, da Josias befahl, den Tempel nach allem darin befindlichen Ruinösen zu durchsuchen und das in den Tempel gebrachte Geld hervorzuholen, durchsuchte

Hilkia den Tempel und das Allerheiligste und fand im Adyton (d^{e}bîr) das Thoraexemplar, das an seinem Platze neben der Lade lag. So heiſst es auch in der Chronik: ‚Und als sie das Geld hervorholten, das in den Tempel gebracht worden war, fand der Priester Hilkia das Buch des Gesetzes Jahwes‘ (2 Par 34, 14).“

Ralbag (Rabbi Levi ben Geršon, 1288—1344) sowie die beiden Talmude enthalten hierüber nichts.

Aus Raschi hat der Franziskaner Wilhelm Galfredus Brito diese Nachricht für die Postillae perpetuae des Nikolaus von Lyra (1270—1340) geschöpft und sie dadurch in die weitesten christlichen Kreise eingeführt. Vgl. Kornelius a Lapide zu 4 Kg 22, 8: „Addit Lyranus ex R. Salomone impium Achaz, qui Manassis erat avus, combussisse libros legis, ne ab eis violatae legis et idololatriae argueretur. Quare sacerdotes clam librum legis abscondisse in muro templi a se perfosso et occluso; caementarios autem, dum iussu Iosiae sarta tecta templi instaurarent, invenisse librum eumque detulisse ad Pontificem et hunc ad regem Iosiam.“

Daher ist Naville durchaus nicht der erste, der einen Zusammenhang des „Fundes“ mit den Restaurationsarbeiten vermutet hat.

Der Ort, wo das Buch gefunden wurde, wird von beiden Rabbinen תַּחַת הַנִּדְבָּךְ genannt. נִדְבָּךְ bedeutet 1. Steinreihe, 2. Steinplatte, 3. Mauer. So nach dem ערוך החדש, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch von Dr G. H. Dalman, Frankfurt 1901.

Levy (Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim III, Leipzig 1883, 340) gibt als Bedeutung an: Bauschichte, Steinlage. Er zitiert dann die Erklärung des berühmten Rabbi Moses ben Maimon zu Kelim 20, 5: כּוּפֶּת שֶׁקְּבָעוֹ בְּנִדְבָּךְ (= Holzkloben, den man in einer Bauschicht befestigte).

Maimonides sagt: „Die Baumeister stellen gewöhnlich an den beiden Seiten der aufzuführenden Wand zwei Tafeln (Bretter) auf, deren Länge beinahe 6 Ellen und deren Höhe

beinahe 2 Ellen beträgt. Die Entfernung dieser beiden Tafeln voneinander, die mittels zweier Hölzer, Sparren, auseinandergehalten werden, richtet sich nach der Dicke der aufzuführenden Wand, die dadurch entsteht, dafs man zwischen jenen Tafeln Schutt aufhäuft, den die Arbeiter mittels Hämmerns stampfen, bis die Wand fertig ist. Diese letztere wird von den Baumeistern אלט׳פ״יא (طَفُو?)[1] und jede der gedachten Tafeln נִדְבָּךְ genannt."

Dazu bemerkt Levy: „Diese Worterklärung jedoch dürfte in einigen der hier folgenden Stellen als nicht zutreffend erscheinen."

Z. B. Ber. 2. 4 (16 a): Die Baumeister dürfen das Schema auf der Höhe des נִדְבָּךְ lesen, „d. h. sie brauchen nicht herunterzugehen, damit sie sich nicht zu lange in der Arbeit stören" (!).

Schabbath 115a: „R. Gamliel sagte zu dem Baumeister: Versenke es (das Targum zu Hiob) unter die נִדְבָּךְ."

Im jerusalemischen Talmud j. Schabbath XVI 15c heifst die gleiche Stelle: „Er sprach mit dem Baumeister, und dieser verbarg es[2] (das genannte Targum) unter dem nidbakh (וּגְנָזוֹ תַּחַת הַנִּדְבָּךְ)."

An allen drei Stellen übersetzt Levy: Bauschichte. Doch erscheint mir diese Übersetzung wenigstens in den zwei letzten Fällen, die mit den uns beschäftigenden Stellen übereinstimmen, zu allgemein zu sein; der Artikel verlangt m. E. einen bestimmten Platz im Bauwerk.

Die von Maimonides angegebene Bedeutung pafst ebenfalls nicht, da man unter senkrecht gestellten Tafeln oder Brettern schwerlich in günstiger Weise Schriften verbergen wird.

---

[1] Richtiger verweist Kohut, Aruch completum (1885) ad vocem נִדְבָּךְ auf spanisches tapia, arabisch طابية = Mauer aus Stampferde. Die zur Errichtung einer solchen Mauer dienenden Bretter heifsen auf spanisch tapiales, und ein solches Brett ist hier נִדְבָּךְ.

[2] Diese beiden Stellen können nicht als Analogien verwendet werden, da hier das Verbergen geschieht, weil das betreffende Targum als apokryphe Schrift unschädlich gemacht werden soll. Vernichtet konnte es nicht werden, da es ja heiligen Text enthielt.

Ich möchte daher auf „Pflaster“, Steinplatten im Fufsboden raten, da dies die einfachste und verbreitetste Art ist, wie man in fertigen Häusern — und das war der Tempel zu Achaz’ Zeiten — bei nahender Gefahr einer Plünderung Gegenstände verbirgt.

Aber verrät uns die Bibel wirklich nichts über den Fundort? Gewifs. Aber die Stelle lesen wir nicht 4 Kg 22, sondern 2 Chr 34, 14, wo ganz klar geschrieben steht: „Als sie nun das Geld, das zum Tempel Jahwes gebracht worden war, herausnahmen, fand der Priester Hilkia das von Mose herrührende Gesetzbuch Jahwes.“

Also da, wo das Geld sich befand, dort befand sich auch das Gesetzbuch, also in der oder in einer Schatzkammer des Tempels und nicht in den Grundmauern.

Ich weifs nun sehr gut, dafs die Glaubwürdigkeit des Chronisten seit de Wette bei den modernen Kritikern in recht schlechtem Ansehen steht und dafs ihm Tendenzschriftstellerei vorgeworfen wird. Aber selbst von diesem Standpunkt aus mufs man gestehen: hätte er in seinen Quellen oder in der Überlieferung als Fundort die Grundmauern angegeben vorgefunden, so würde es doch der ihm von der Kritik beigelegten Tendenz durchaus widersprochen haben, den Fundort zu degradieren, abzuschwächen; das Umgekehrte wäre natürlicher. Hätten aber seine Quellen über den Fundort geschwiegen, hätte also er selbst sich den Fundort zurecht gelegt, so würde die Wahl der Schatzkammer beweisen, dafs ihm und seinen Lesern dieser Ort als der glaublichste, nächstliegende erschienen wäre. Dann wäre es aber gewagt, wenn wir die Verhältnisse, die hier in Betracht kommen, besser kennen wollten als der Chronist.

Zudem waren die Arbeiten am Tempel kaum derart, dafs sie sich bis auf die Grundmauern erstreckt hätten. Es handelte sich hier wie auch 200 Jahre früher unter Jehoas (ca 836 bis 797) nur um Ausbesserung, Restauration, nicht aber um einen völligen Neubau oder Umbau. Die fragliche Baufallwendung heifst an diesen Stellen 4 Kg 12 und 22: חַזֵּק בֶּדֶק (und

ähnlich), d. h. „das Baufällige, Ruinöse (des Tempels) ausbessern“ [1]. In Ez 27, 9 27 bezeichnet בֶּדֶק das Leck eines Schiffes, bei Bauten: Rifs, Sprung, Bresche, also in der Regel keinen die Grundmauern in Mitleidenschaft ziehenden Schaden, es müfste denn ein Erdbeben die Ursache gewesen sein, was sicher bei dem Bauschaden zur Zeit des Jehoas (4 Kg 12) nicht der Fall war, da hier Athalia die Verwüstungen am Tempel anrichtete, ihn aber doch nicht von Grund aus zerstörte, da er nachher noch lange Zeit in Benützung stand und die Restauration erst auf wiederholtes Drängen des Königs zustande kam.

Naville, M S. 147 beschreibt die Arbeiten am Tempel als ein Ausbessern von Breschen und Rissen (des brèches ou des fissures), schliefst aber aus der Erwähnung von Quadersteinen (pierres de taille), dafs die Restauration eine bedeutende, die bis auf die Grundmauern sich erstreckte, gewesen sein müsse (une réparation considérable et qui devait aller jusqu'aux fondations). Dieser Schlufs wäre nur dann zwingend bzw. gerechtfertigt, wenn man Quadersteine nur zu Grundmauern verwendet hätte, was aber unrichtig ist.

Naville, M S. 154 hält die Einmauerung, das Verbergen des Buches in der Tempelmauer für die feierliche Besiegelung der Wahl dieses Ortes zu dem einzigen Kultorte, zu dem einzigen Heiligtum, an dem Jahwe seinen Namen wohnen lassen wollte (Dt 12, 5).

Wenn aber die Einmauerung des Buches eine solch weittragende symbolische Bedeutung gehabt hätte, dann müfste doch die Grundsteinlegung irgendwie in der Bibel erzählt werden. Denn diese Zeremonie war dann ebenso bedeutungsvoll wie die Aufstellung der Bundeslade im Allerheiligsten. Letztere wird auch tatsächlich berichtet.

Wenn aber das Gesetzbuch nicht in den Grundmauern, sondern in der oder in einer Schatzkammer entdeckt wurde, dann fällt die Navillesche Theorie in sich zusammen.

---

[1] 2 Chr 34, 8 steht nur לְחַזֵּק, v. 10: לִבְדּוֹק וּלְחַזֵּק.

Allerdings schliefst das nicht aus, dafs schon Salomo das Gesetzbuch in der oder in einer Schatzkammer des Tempels einschlofs; aber beweisen läfst es sich nicht. Wahrscheinlicher ist, dafs er den mosaischen Befehl Dt 31, 26 buchstäblich auffafste und es im Allerheiligsten neben der Bundeslade deponierte. In der Bundeslade waren nur, wie 3 Kg 8, 9 ausdrücklich hervorhebt, die zwei steinernen Gesetzestafeln. Im letztgenannten Falle würde das Gesetzbuch dann bei einer der götzendienerischen Reaktionen in die Schatzkammer geflüchtet worden sein.

Aber damit kehrt die Kontroverse wieder in die alte Bahn zurück.

So willkommen also Navilles Theorie zur Gewinnung eines soliden terminus ante quem der Kritik gegenüber wäre, so mufs sie doch aus den genannten Gründen abgelehnt werden.

Dagegen verdient eine andere These Navilles die Aufmerksamkeit und Prüfung der Fachleute in hohem Grade. Schon P 242 hatte er sie leise angedeutet, aber erst M 159 bis 170 ausführlicher dargelegt. Obwohl namentlich die exegetische Seite zum Widerspruch herausfordert, enthalte ich mich hier der Kritik und gebe nur eine Skizze.

N. geht von zwei Punkten aus: 1. Der Schreiber Saphan liest das gefundene Buch dem Hohenpriester vor. 2. Es heifst: das Buch des Gesetzes Jahwes durch die Hand Mosis (par la main de Moïse).

Aus 1 folgert er, dafs der Hohepriester es nicht selbst lesen konnte; also mufs ihm die Schrift oder die Sprache oder beides fremd gewesen sein. Aus 2 liest N. heraus, dafs das Buch geschrieben war, „wie es Moses geschrieben hätte“ (comme l'aurait écrit Moïse) oder „wie man zu seiner Zeit geschrieben hat“ (comme l'on écrivait de son temps). Daraufhin fragt er: „Wenn es von Moses oder seinen ungefähren Zeitgenossen verfafste Schriften gibt, in welcher Sprache und in welcher Schrift waren sie geschrieben? Die Tell el-Amarna-Tafeln, die Tabletten von Boghazköj und von andern Orten bezeugen, dafs vor und noch ziemlich lange nach Moses die

allgemeine Schriftsprache des Orients das Babylonische und die allgemeine Schrift die Keilschrift war. Also waren auch die älteren Bücher der Bibel in Keilschrift und in babylonischer Sprache geschrieben. Wahrscheinlich hat Salomo, dessen Beziehungen zu den Phöniziern bekannt sind, die phönizische Schrift bei den Hebräern eingeführt. Dann wäre das von Helkias gefundene Buch zwar in phönizischer Schrift, aber in babylonischer Sprache geschrieben gewesen und wegen des letzteren Umstandes dem Hohenpriester unverständlich gewesen. Daher mußte Saphan das Buch in das damalige Hebräisch übersetzen. Saphan war aber Zeitgenosse des Jeremias, daher die Übereinstimmung von Sprache und Stil zwischen Deuteronomium und Buch Jeremias. N. knüpft an seine These kühne, ja allzu kühne Hoffnungen: „Ce seront les assyriologues, qui résoudront la question de l'Élohiste et du Jahviste, du code sacerdotal et de son âge.“ — Es wäre eine interessante Aufgabe für tüchtige Assyriologen, zu untersuchen, ob nicht manche crux im Pentateuch sich als falsche Lesung eines Keilschriftzeichens auflösen läßt. Einen Anfang hat bereits Prof. Paul Rießler in der Theologischen Quartalschrift 1910. S. 610f und 1911, S. 493ff gemacht.

Ist der Gottesname יהוה in den Keilinschriften nachgewiesen?

Von Georg Breitschaft in München.

Die beiden babylonischen Eigennamen Arad-ja-ú und Ja-ú-ba-ni, die auf zwei der Kassitenzeit angehörenden und aus Nippur stammenden Urkunden gefunden wurden, scheinen die Frage nach dem Vorkommen des israelitischen Gottesnamens auf dem Boden Babyloniens einer Lösung ziemlich nahe gebracht zu haben. P. Landersdorfer glaubt sie zuversichtlich bejahen zu müssen[1] und hält damit auch die Deutung des in andern Namen begegnenden Elementes ja-wi = יהוה für gesichert.

Daſs das Kompositionsglied ja-ú wirklich Gottesname ist, darüber läſst uns die Art der Zusammensetzung der beiden Namen nicht mehr im Zweifel. Aber auch nur das und nicht mehr darf als bewiesen gelten. Einer Identifizierung dieses ja-ú mit dem in den biblischen Eigennamen uns entgegentretenden Gottesnamen יהו bzw. יו steht nichts im Wege. Westsemitische Gottheiten in babylonischen Eigennamen, besonders in denen der Hammurapizeit, sind keine Seltenheit, und zudem wird in der späteren Zeit dieser Gottesname bei der keilschriftlichen Wiedergabe israelitischer Personennamen ganz ebenso geschrieben; vgl. Ja-ú-a für Jehu, Ḫa-za-ḳi-a-u für Hizkia. Ist also dadurch die Gleichsetzung von ja-ú und יהו gerechtfertigt, ja fast gefordert, so gibt diese jedoch kein Recht, auch die Identität des babylonischen Personalelementes ja-wi mit dem Gottesnamen יהוה zu behaupten. Denn daſs

---

[1] Siehe oben S. 24 ff.

ja-ú und ja-wi lautlich vollständig sich decken, wie Landersdorfer annehmen will, dürfte denn doch nicht so ohne weiteres klar sein. Und auch der Umstand, daſs der Gottesname in dieser vollen Form in den hebräischen Eigennamen überhaupt nicht zu finden ist, gibt zu denken; es wäre doch höchst auffallend, wenn er auf einmal in Babylonien uns entgegenträte. L. glaubt dem Einwand begegnen zu können: die babylonischen Eigennamen reichen gegenüber den israelitischen in eine viel ältere Zeit zurück, wo die volle Form יהוה in den Eigennamen noch nicht ganz durch die abgekürzte Form יהו verdrängt worden ist und beide Formen noch nebeneinander bestanden. Die ursprüngliche Form des Gottesnamens soll also יהוה sein und יהו wäre sekundär aus diesem verkürzt. Der Nachweis für diese Voraussetzung ist aber bis heute noch nicht geführt worden; wenn H. Grimme die Möglichkeit einer solchen Verkürzung entschieden verneint[1], so sind es rein lautgesetzliche Gründe, die für ihn maſsgebend sind und die eher einen umgekehrten Gang der Entwicklung postulieren.

Mag so schon a priori die Verwendung des Gottesnamens יהוה in so früher Zeit höchst zweifelhaft erscheinen, so sind auch die bisher hierfür in Anspruch genommenen Namen keineswegs derart, daſs sie unbedingt gerade den Gottesnamen enthalten müssen und nicht auch anders aufgefaſst werden können. Es sind die folgenden Namen, in denen man das Tetragramm sucht und zu finden glaubt:

Ja-wi-ilu CT VIII, 34 Z. 4,
Ja-wi-ilu Bab. Exp. VI, 1 Nr 17 Z. 18,
Ja-'-wi-ilu[2] CT VIII, 20 Z. 3,
Ja-wi-um CT VIII, 44 Z. 8.

Lassen wir den letzten Namen seiner verkürzten Form wegen für unsere Untersuchung abseits, so finden wir, daſs dem einen Kompositionselement ja-wi immer ilu als zweites Glied

[1] H. Grimme, Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre (Anhang: Über die Form des Namens Jahvae) 141 f.

[2] Ja-'-wi-ilu = Jâwi-ilu; über den Charakter des Hauchlautzeichens vgl. Jäger in Beitr. z. Assyriol. I 589 ff.

zur Seite tritt[1]. Diese Art der Zusammensetzung läſst nun allerdings zwei Möglichkeiten der Erklärung offen, vorausgesetzt, daſs ja-wi überhaupt Gottesname sein kann. Entweder ist ja-wi Subjekt und ilu ist Prädikat; der Name würde dann bedeuten: „Jawi ist Gott", und er wäre eine direkte Parallele zu Namen wie Šamaš-ilu, Na-bi-um-ilu. Oder aber es ist ilu Subjekt und ja-wi ist Prädikat; es müſste demnach letzteres eine Aussage enthalten und wäre damit ein Verbum. Lagrange[2] hat schon betont, daſs sich das Element ja-wi, im Gegensatz zu ja-ú, grammatikalisch als Verbalform gibt; ja ein Vergleich mit andern westsemitischen Namen, wie Jarbi-ilu, Jâḫi-ilu, Jâzi-Dagan, scheint dies sogar als ziemlich sicher nahezulegen. Wie dann der Name näherhin zu deuten sei, ist eine Frage, die erst in zweiter Linie in Betracht kommt; wen die gewöhnliche Ableitung von einem arabischen hawaja, „existieren" nicht befriedigt, findet vielleicht die Hilprechts von einem Verbum awû, „sprechen" plausibler[3]. Eine endgültige Entscheidung aber, welche von beiden Erklärungsmöglichkeiten die richtige ist, läſst sich erst dann treffen, wenn uns entweder Namen bekannt werden, die mit ja-wi und einem Verbum zusammengesetzt sind, oder deren anderes Kompositionsglied die Gottesnamenbedeutung des einen unbedingt fordern würde, oder für den andern Fall, wenn wir Namen

---

[1] Der aus den Taʿannek-Briefen bekannte Name A-ḫi-ja-mi wird von Hrozný (Denkschr. d. Wiener k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Bd 90 [1904] 121 f) in der Lesung A-ḫi-ja-wi, die selbstverständlich möglich ist, ebenfalls für das Tetragramm in Anspruch genommen; vgl. dagegen Daiches, ZA XXII 136. — Eine Lesung Ja-a-wi-ṭâbu des Namens Ja-a-PI-ḪI, die Landersdorfer vorschlagen will, dürfte doch erst dann diskutabel sein, wenn die Beweiskette für die Gottesnamenbedeutung von ja-wi bereits geschlossen wäre; von vornherein wahrscheinlicher ist mit Daiches (a. a. O.) die Lesung Ja-a-pi-ḫi; der Name ist wohl ein westsemitisches Hypokoristikum, dem das südarabische יפע an die Seite zu stellen wäre; vgl. Hommel, Altisr. Überlief. 81; Ranke, Personal Names 234 u. ZatW 1903, 356 ff.

[2] Rb 1907, 383 ff.

[3] Vgl. Ranke a. a. O. 68. Eine solche Herleitung scheint der Name Awijatum ganz gut zu rechtfertigen, und der Name des Nm 31, 8 und Jos 13, 21 genannten Midianiterkönigs אֱוִי wäre zu vergleichen.

fänden, die aus einem bekannten Gottesnamen und jawi als Prädikat bestehen. Dann wären die Bedingungen für eine entscheidende Lösung der Frage gegeben.

In der Tat, es gibt solche Namen, und zwar solche, die auf die zweite Art gebildet sind. Ich verweise auf zwei Namen aus der Hammurapizeit: Ja-wi-^{ilu} Da-gan und Ištar-ja-wi. Der erste findet sich bei Thureau-Dangin, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne (1910) Nr 158 Z. 9 (Namenregister S. 23); der zweite ist in den Urkunden aus Dilbat enthalten, die im 7. Heft der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlicht und von A. Ungnad bearbeitet worden sind (Beitr. z. Assyriol. VI. Bd [1909]), und zwar in VS 157 Z. 7 (Namenregister bei Ungnad S. 86). Unzweifelhaft sind hier die beiden Gottheiten Dagan (determiniert) und Ištar (geschrieben U-DAR) Subjekt, es kann also ja-wi gar nichts anderes sein als Prädikat und Verbum. Damit ist aber auch notwendig die Deutung von Ja-wi-ilu nach der andern Richtung hin gesichert; ja-wi ist in allen Fällen Verbalform und hat zu dem Gottesnamen יהוה gar keine Beziehung.

Diese endgültige negative Antwort wird den vorsichtigen und kühlen Beobachter ebensowenig überraschen, als dies mit der Konstatierung der Gottesnamenbedeutung von ja-ú und dessen Identifizierung mit יהו der Fall ist. Dafs letztere, wenigstens nach dem heutigen Stande der Forschung, auf festem und sicherem Boden steht, das möge mit Landersdorfer betont werden. Was es aber mit allen andern Kompositionselementen jawa, jama, ja auf sich hat, die ebenfalls Träger des israelitischen Gottesnamens sein sollen, ist jedesmal eine Frage für sich[1].

[1] Nur ganz kurz sei darauf hingewiesen, dafs es unmöglich ist, in dem auslautenden ja der babylonischen und westsemitischen Personennamen den Gottesnamen zu suchen, wie Landersdorfer will; vgl. Ranke a. a. O. 12. Wenn auch einem babylonischen Aḫija ein biblisches אחיה an die Seite gestellt werden kann, mufs denn letzteres gerade den Gottesnamen enthalten oder kann es nicht ebenfalls ein Hypokoristikum sein eben mit der bei babylonischen Namen gebräuchlichen verkürzenden Endung ja?

Das Buch der Sprüche. Kap. 6, 1—19.

Aus dem Nachlafs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt
von H. Wiesmann in Wien.

I. Textkritische und sprachliche Bemerkungen.

V. 1. לזר kann wohl nur den Schuldner bezeichnen, für den man Handschlag leistet; ob sich aber לרעך auf den Schuldner, für den man bürgt, oder auf den Gläubiger, demgegenüber man Bürgschaft leistet, bezieht, ist wohl nicht mit Sicherheit festzustellen. Auch V. 3 entscheidet nicht; denn da bezieht sich das erste רע auf den Gläubiger, das zweite auf den Schuldner. Allerdings ist zu beachten, dafs ערב für gewöhnlich mit dem Akkusativ der Person des Schuldners verbunden wird. — L. כַּפֶּךָ mit vielen Hss und den alten Übersetzungen. — אם gehört auch zu 1 b und 2 ab (anders LXX, Vulg.); der Nachsatz beginnt erst mit V. 3. — **V. 2.** LXX weichen stark ab: παγὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χείλη,

καὶ ἁλίσκεται χείλεσιν ἰδίου στόματος.

Einige Hss haben ῥήμασιν statt χείλεσιν, was wohl richtig ist. Vulg.: Illaqueatus es verbis oris tui

et captus propriis sermonibus.

Der hebräische Text mufs daher schon wohl früh unsicher gewesen sein. Ganz unwahrscheinlich ist auch das doppelte באמרי פיך. Während Targ. mit der Mas. übereinstimmt, liest Syr. an zweiter Stelle ܕܣܦܘܬܟ, ܒܡܠܠܐ, LXX an erster χείλη. Mit Recht wird man daher einmal, etwa an der zweiten Stelle, שְׂפָתֶיךָ statt פיך lesen, ebenso statt באמרי ein anderes Wort, etwa בְּמִלֵּי. — **V. 3.** L. רעך (LXX) statt רעיך. Die alten Übersetzungen weichen sehr stark ab. Der Grund wird in dem früh entstandenen Wirrwarr des ursprünglichen Textes liegen. Zunächst ist nämlich die überlieferte Gliederung sehr schlecht.

Auſserdem ist die Wortgruppe התרפס ורהב dunkel. התרפס übersetzt man hier wie Ps 68, 31 gewöhnlich mit *sich niederwerfen.* Allein das paſst hier nicht. G. Bickell liest וְאַל תַּרְפֶּנָּה *gib es nicht auf, laſs die Sache nicht liegen.* Der Ausdruck ist aber etwas matt. LXX ἴσθι (B^{ab} A* ἴθι) μὴ ἐκλυόμενος scheinen תִּתְרַפֶּה (ואל) לך *mache dich auf (und nicht) erweise dich lässig* gelesen zu haben. Schon früher (BZ VII [1908] 135) haben wir התפרם = התפרץ *reiſs dich los* vorgeschlagen. — רהב (ב *gegen jem.*) *stürmen* hier mit dem Akkusativ: *jem. bestürmen, drängen.* F. Perles schlägt dafür רהן = رهن *bürgen* vor, was jedoch weniger befriedigt. Der in V. 3 überlieferte Stoff reicht wohl für zwei Zeilen aus, nur muſs er geordnet werden. Da בני sich im Anfang (V. 1) findet, so ist es unwahrscheinlich, daſs es gleich wieder im Nachsatz erscheinen soll. Ferner ist V. 3^{a} עשׂה זאת אפוא als Anfang des Nachsatzes viel zu matt. Dieser würde viel besser mit לך anheben; damit würde ורהב רעך einen guten Stichus bilden. התפרם dagegen ist hinderlich, ebenso והתנצל an seiner Stelle; diese beiden Formen aber könnten passend miteinander zu einer Reihe verbunden werden. Es wäre demnach zu lesen:

3^{d} לך 3^{f} ורהב רעך 3^{e} התפרם 3^{b} והנצל׃
3^{a} עשה זאת אפוא בני 3^{c} כי באת בכף רעך׃

V. 4. Vgl. Ps 132 (131), 4. — **V. 5.** Das alleinstehende מיד ist gewiſs unrichtig; die alten Übersetzungen auſser Vulg. (= de manu) geben den Begriff פח oder מצוד (LXX ἐκ βρόχων) wieder. F. Perles schlägt מִצַּיִד vor; allein nach dem Parallelismus würde man mit P. de Lagarde lieber מִיַּד צַיָּד lesen. — Statt des zweiten יד ist mit fünf Hss, LXX, Syr., Targ. פח zu lesen.

V. 6. וחכם drückt eine zu erwartende (oder beabsichtigte) Folge aus: *auf daſs du klug werdest;* vgl. Gesenius-Kautzsch § 110f. — **V. 7.** Der 1. Stichus umfaſst noch קצין. Der Rest ist aber für eine Reihe etwas kurz; man wird daher wohl mit Syr. אין־לה am Anfang wiederholen müssen. — **V. 8.** LXX haben einen wohl von einem griechischen Leser stammenden Zusatz von sieben Stichen. — **V. 11.** Der Vers erscheint 34, 34 wieder; dort steht die wohl bessere Form מתהלך. — Statt מגן

lies מַגֵּד; vgl. BZ VII (1908) 136. — Die Suffixe stehen hier wohl prägnant statt eines präpositionellen Ausdrucks; vgl. Gesenius-Kautzsch § 135m.

V. 12. Die syntaktischen Beziehungen sind nicht ganz klar. Gewöhnlich faſst man אדם בליעל und איש און als unverbundene, sich steigernde Prädikate zu den folgenden Partizipien. W. Frankenberg zweifelt aber, ob „sich in den Sprüchen eine derartige Nebeneinanderstellung zweier Substantive wie hier findet, die nicht Subjekt und Prädikat wären. Auſserdem ist wahrscheinlich א׳ בלי׳ der stärkere Begriff, der nicht durch das gewöhnliche א׳ און gesteigert werden kann". Er betrachtet daher אדם בליעל als Prädikat, איש און als Subjekt, dessen Inhalt in den folgenden Partizipien auseinandergelegt wird. LXX verbinden אדם בליעל und איש און durch καὶ und betrachten sie als Subjekte, die folgenden Partizipien als Prädikate. Allein hätte der Dichter den אדם בליעל und איש און charakterisieren wollen, so hätte er wohl viel Schlimmeres von ihm ausgesagt. Ferner sind einige Aussagen wie V. 13—14ª wohl zu harmlos und unbedeutend, als daſs sie das Prädikat zu אדם בליעל, das heiſst den Hauptbegriff des Satzes bilden sollten. Endlich paſst על כן mit seiner Aussage doch nur schlecht zu einigen (z. B. V. 13) der angeblichen Prädikate. Besser wäre da schon ein Vorschlag G. Wildeboers, אדם בליעל und איש און als Subjekt, die folgenden Partizipien als Apposition und ישלח (14ᵇ) als Prädikat anzusehen; denn da schlösse sich wenigstens על כן passend an. Allein das Ganze befriedigt doch nicht recht; denn bei genauerem Zusehen gewinnt man durchaus den Eindruck, daſs der Mensch, der anscheinend so unbedeutende, wenig auffallende und daher von vielen nicht beachtete Dinge (V. 12ᵇ—14) treibt, das heiſst der Heimtückische als ein Bösewicht, ein אדם בליעל oder איש און hingestellt, nicht aber, daſs der אדם בליעל oder איש און wegen seiner Handlungsweise als ein Störenfried bezeichnet werden soll; denn אדם בליעל und איש און enthalten die wichtigeren, daher die zum Prädikat geeigneten Begriffe. Dabei könnte die Auffassung W. Frankenbergs zum Teil bestehen; denn danach ist איש און

eine Zusammenfassung der folgenden Partizipien. Ob sie aber die richtige ist? Das darf man bezweifeln; denn sein erster Grund, selbst wenn er als sicher hingestellt werden könnte, wäre noch nicht durchschlagend. Ferner ist es auch nicht ausgemacht, ob אדם בליעל „wahrscheinlich“ ein stärkerer Begriff ist als איש און; denn beide kommen als verblaſste und abgegriffene Wendungen vor. Auch brauchen sich die beiden Ausdrücke gar nicht zu steigern; sie können ganz gut als Variationen nebeneinander stehen. So geben sie dem Gedanken auch einen viel natürlicheren Ausdruck. — Über die Konstruktion von הלך vgl. Gesenius-Kautzsch § 118q. — **V. 13.** קרץ *zusammenkneifen* hier mit ב, sonst (10, 10 Ps 35, 19) mit dem Akkusativ. — Das Kethib בְּעֵינו und בְּרַגְלו dürfte vorzuziehen sein. — Die Bedeutung von מלל ist nicht gesichert; Symm., Aq., Hier. geben es mit *scharren* wieder; andere nehmen es als *reden, sprechen,* in welcher Bedeutung es sonst nur im Piel vorkommt. LXX σημαίνει. Nach G. Bickell bedeutet es „*den Fuſs heimlich seitwärts schieben*, um einen andern damit anzustoſsen und zur Verhöhnung oder Beschädigung eines Dritten aufzufordern“. Der Zusammenhang läſst den ungefähren Sinn des Wortes wohl erkennen. — **V. 14.** Versetze רע (vgl. Gesenius-Kautzsch § 128 w) hinter תהפכות, vgl. BZ VII (1908) 136. — ישלח setzt das Partizipium fort; Gesenius-Kautzsch § 116 x. — **V. 15.** ואין מרפא ist Zustandssatz; vgl. Gesenius-Kautzsch § 156.

V. 16. LXX χαίρει = שָׂשׂ statt שֵׂשׁ. — שנא יהוה ist Relativsatz. — Lies das Ḳerê תוֹעֲבַת. — **V. 18.** לרוץ fehlt in einer Hs und bei LXX; es überlädt den Ausdruck und ist daher vielleicht (als Dittographie von לרעה) zu streichen. — **V. 19.** יפיח ist zwischen den nominalen Ausdrücken etwas auffallend; vielleicht ist מֵפִיחַ zu lesen.

II. Anordnung und Gliederung.

Bedeutendere Unordnung findet sich nur in V. 3. Wir versetzen 3^a + 3^c hinter V. 5. Gründe: a) V. 3^a ist als Nachsatz zu V. 1 + 2 viel zu matt; b) die Wiederholung von בני im Anfang des Nachsatzes ist sehr unwahrscheinlich; c) hinter V. 5

versetzt gibt V. 3ª + 3ᶜ der Strophe einen passenden Abschlufs. — Unser Abschnitt gliedert sich dem Inhalt nach deutlich in vier Teile. Die beiden ersten zählen sechs Zeilen, die sich wieder in zwei dreizeilige Gruppen zerlegen; die beiden letzten dagegen vier Zeilen, in denen wieder drei Zeilen enger zusammengehören.

III. Übersetzung.

Iª (6 = 3 + 3).
Rat für Bürgen.

1. Mein Sohn, bist du deinem Nächsten Bürge geworden,
   hast du Handschlag geleistet für einen andern,
2. Bist du gebunden durch die Worte deines Mundes,
   verstrickt durch die Reden deiner Lippen:

3ᵈ So geh 3ᶠ und bestürme deinen Nächsten,
3ᵉ reifs dich los 3ᵇ und befreie dich!

4. Gönne keinen Schlaf deinen Augen
   und keinen Schlummer deinen Wimpern,
5. Reifs dich los wie eine Gazelle aus der Hand (des Jägers),
   wie ein Vogel aus dem Netz des Vogelstellers!

3ª. Handle doch so, mein Sohn,
3ᶜ. denn du bist deinem Nächsten in die Hand gefallen.

Iᵇ (6 = 3 + 3).
Rat für Faule.

6. Geh zur Ameise, du Fauler,
   schau auf ihr Treiben und werde klug:
7. Obwohl sie keinen Fürsten hat,
   (keinen) Vogt und Gebieter,
8. Sorgt sie doch im Sommer für ihren Unterhalt,
   sammelt sie zur Erntezeit sich Nahrung.
9. Wie lange noch, Fauler, willst du liegen bleiben,
   wann endlich aufstehen vom Schlafe?
10. „Noch ein bifschen schlafen, noch ein bifschen schlummern,
    noch ein bifschen die Hände kreuzen im Bett!“ —
11. Dann kommt wie ein Läufer über dich die Armut
    und die Not über dich wie ein Eilbote.

II[a] (4 = 3 + 1).

Bosheit des Ränkeschmieds.

12. Ein nichtsnutziger Mensch, ein heilloser Mann —
    wer da wandelt in Falschheit des Mundes,
13. Wer mit dem Auge zwinkert, mit dem Fufs deutet,
    mit den Fingern Zeichen gibt,
14. Wer schlimme Pläne im Herzen ersinnt,
    wer immerdar Händel anrichtet.

15. Darum kommt plötzlich über einen solchen das Verhängnis,
    in einem Augenblick wird er unheilbar zerschmettert.

II[b] (4 = 1 + 3).

Sieben Gott verhafste Dinge.

16. Sechs Stücke sind's, die Jahwe hafst,
    und sieben sind ihm ein Greuel:

17. Stolze Augen, eine falsche Zunge
    und Hände, die unschuldig Blut vergiefsen;
18. Ein Herz, das tückische Anschläge ersinnt,
    Füfse, die eilend zum Bösen rennen,
19. Wer als falscher Zeuge Lügen vorbringt
    und Zwietracht säet zwischen Brüdern.

IV. Gedankengang.

I[a]. Bist du für deinen Nächsten Bürge geworden, so dränge ihn, dafs er seine Schulden bezahlt (V. 1 2 3[dfe]); biete alles auf, dich von den eingegangenen Verpflichtungen zu befreien; denn du bist der Willkür des Gläubigers preisgegeben (V. 4 5 3[ac]). — I[b]. Befolge das Beispiel der Ameise, die zeitig für ihren Unterhalt sorgt (V. 6—8); ergibst du dich der Trägheit, so wirst du in Armut und Not geraten (V. 9—11).

II[a]. Der heimtückische Ränkeschmied ist ein arger Bösewicht (V. 12—14); daher wird das Verderben ihn auch unfehlbar ereilen (V. 15). — II[b]. Folgende Dinge sind vor Jahwe ein Greuel (V. 16): Stolz, Unehrlichkeit im Handel und Wandel, Gewalttat, Heimtücke, Boshaftigkeit, Falschheit vor Gericht und Störung der Eintracht (V. 17—19).

Rekonstruktion des ursprünglichen Doppelschlufsstückes des Kohelet mit Hilfe des Akrostichus.

Von Ch. Sigwalt, Vikar von Kinzheim (Unterelsafs).

Bickell hat die Planlosigkeit und Unordnung des Predigers auf dem Wege einer „Unfallshandschrift" zu erklären und zu beheben gesucht. In verwandter Richtung bewegt sich die Hypothese, die ich hier kurz skizzieren und mit einem Teil des Beweises belegen möchte.

Die Unordnung im Prediger ist nicht ursprünglich. Es ist nämlich bei der Anlage des Buches, wie jetzt noch festzustellen ist, nach Form und Umfang ein Ordnungselement katexochen, die Zahl, in ausschlaggebender Weise zur Verwendung gekommen. Die Zahl heifst 222.

Zuerst wurde der Umfang des Buches auf 222 Verse festgestellt, wie denn auch die Massora gleich viel zählt. Als ursprünglich, also vor der Massora liegend, erweist sich diese Zahl dadurch, dafs sie zahlbuchstabenmäfsig in dem für das Buch bedeutungsvollen Wort כבר = 222 enthalten ist, welches den Hauptgedanken des Buches und seines Verfassers ausspricht. Zahl und Wort sind also aus künstlerischer Erwägung des Verfassers ursprünglich hervorgegangen.

Eine Bestätigung hierfür: Der sechste Teil von 222, die Zahl 37, ist ebenfalls zahlbuchstabenmäfsig in dem Worte הבל = 37 fixiert, dessen Gedankenwert gleichfalls für das Buch von grundlegender Bedeutung ist und oft wiederkehrt. Ferner: Die dem Verfasser bewufste Zweiteilung der 222 Verse in je 111 verrät sich an der Tatsache, dafs der mittlere Vers des jetzigen Buches — eigentlich ungenau, da die Mitte von 222 leer ist! — das Wort כבר enthält und, wie die Massora mit Befriedigung bemerkt, sowohl סימן für die Verszahl des Buches

ist: וגם חציו „als auch sein Mittelvers". Angesichts dieses Kunstgriffs mufs man sagen: Das Zahlenmäfsige des ursprünglichen Buches mufs auch dem Massoreten oder wie sonst er hiefs, noch bekannt gewesen sein, als er die ursprüngliche Ordnung des Buches mit Absicht zerstörte.

Der Beweis für letztere Behauptung ist geliefert, wenn es gelingt, die einzelnen Teile des Buches — es sind nach Obigem die Verse! — neu und derartig zu gruppieren, dafs diese neue Ordnung sich mit zwingender Evidenz als ursprünglich erweist, indem sich darin etwas Planvolles, den Zufall Ausschliefsendes findet.

Dieses Planvolle ist der Akrostichus, und zwar nicht der einfache, sondern der doppelte Parallelakrostichus, für den ich vorläufig glaube, eine zweifellose Probe vorlegen zu können.

Für die bisher bekannten Teile der Bibel, welche akrostichisch gebaut sind, kommt durchweg das Alphabet — ich kenne von Weitergehendem nur den mifsglückten Versuch über das Dixit Dominus, dessen erneute Aufnahme durch Duhm immerhin Gelegenheit zu dem Beweise bot, dafs sich auf teure Arbeit stets ein billiger Witz machen läfst! — in Betracht, das heifst, die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse ergeben das Alphabet.

Aber im Ḳohelet liegt eine höhere Art des Akrostichus vor, die Anfangsbuchstaben ergeben einen Satz des Inhaltes, dafs damit das Thema des ganzen Buches ausgesprochen wird. Und es ist nicht einmal schwer, diesen Satz, da er zugleich ein Vers des Buches selber ist, zu finden, weil ihn die Massora heute noch dadurch auszeichnet, dafs sie ihn am Schlufs des Buches wiederholt. Liest man doch am Ende noch einmal den vorletzten Vers des Ḳohelet:

סוף דבר הכל נשמע את־האלהים ירא
ואת־מצותיו שמור כי־זה כל האדם׃

Hypothetisch möchte ich das Wort סוף direkt gleichsetzen mit „Akrostichus", und es ergäbe sich dann der Sinn: [Aus den] Schlufs[-buchstaben der Buchverse ergibt sich der Satz:] דבר וכו. Bei dieser Annahme kann an und für sich mit „Schlufs" das rechte oder linke Versende gemeint sein. Rechts dürfte hier gelten!

Teils anderweitig, teils hier festgestellte literarische Sitte liefs angesichts der obigen Zahlen und Einteilungen erwarten, dafs die ursprüngliche Buchanlage so gedacht war, dafs sich nebeneinander zwei aus je 111 Versen gleichmäfsig und parallel gebaute Säulen (literarischer Natur!) erhoben. Und diese selber mochten wiederum in kleinen Stücken harmonische Gliederungen aufweisen. Es war eine weitere Frage bezüglich des Akrostichus sofort nahegelegt: Ist der Akrostichus nur für eine Säule gültig? Läfst er sich wohl für beide annehmen? Läfst sich am Ende für beide Säulen der gleiche Akrostichus postulieren? Ein Versuch konnte sich lohnen.

Wirklich, als ich probeweise mit den letzten zehn Buchstaben des סוף, nämlich mit כי זה כל האדם, an jene Partien des Ḳohelet heranging, die logischerweise am Schlufs der zwei Säulen ursprünglich stehen mochten, so ergab sich nachstehendes Resultat!

Das ursprüngliche Doppelschlufsstück des Ḳohelet (Text).

(zweite Säule)	(erste Säule)
. . . .	. . . .
כי מי־יודע מה־טוב לאדם בחיים מספר ימי־חיי הבלו ויעשם כצל אשר מי־יגיד לאדם מה־יהיה אחריו תחת השמש : (6, 12)	כל־הדברים יגעים לא־יוכל איש לדבר לא־תשבע עין לראות ולא־ תמלא אזן משמע. (1, 8)
יתר שהיה קהלת חכם עוד למד־ דעת את־העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה : (12, 9)	יש דבר שיאמר ראה־זה חדש הוא כבר היה לעלמים אשר היה מלפנינו : (1, 10)
זה־כל האדם בקש למצא דברי־חפץ וכתוב ישר דברי אמת : (12, 10 (12, 13b;	זרח השמש ובא השמש ואל־מקומו שואף זורח הוא שם : (1, 5)
הברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד : (12, 11)	הולך אל־דרום וסובב אל־צפון סובב סבב הולך הרוח ועל־סביבתיו שב הרוח : (1, 6)
כי יש־דברים הרבה מרבים הבל מה־יותר לאדם : (6, 11)	כל־הנחלים הלכים אל־הים והים איננו מלא אל־מקום שהנחלים הלכים שם הם שבים ללכת : (1, 7)

לאדם מה־יתרון בכל־עמלו שיעמל תחת השמש ׃ (1, 3)	לא יתר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגעת בשר ׃ (12, 12)
הבל הבלים אמר הקהלת הבל הבלים הכל הבל ׃ (1, 2)	הבל הבלים אמר הקהלת הכל הבל ׃ (12, 8)
אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיה לא־יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה ׃ (1, 11)	את־כל־מעשה האלהים יבא במשפט על כל־נעלם אם־טוב ואם־רע ׃ (12, 14) [סוף]
דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת ׃ (1, 4)	דבר הכל נשמע את־האלהים ירא ואת־מצותיו שמור כי זה כל־האדם ׃ (12, 13)
מה־שהיה הוא שיהיה ומה־שנעשה הוא שיעשה ואין כל־חדש תחת השמש ׃ (1, 9)	מה־שהיה כבר נקרא שמו ונודע אשר־הוא אדם ולא־יוכל לדין עם שהתקיף ממנו ׃ (6, 10)

Die vorgelegte Probe scheint mir des Planvollen genug zu enthalten, um den Zufall ausschlieſsen zu dürfen. Die Schwierigkeiten dagegen sind nicht gewichtig genug.

Umstellungen im groſsen, wie sie nach dem Gesagten im Ḳohelet anzunehmen sind, werden ja von vielen, typisch von Bickell, angenommen. Über die Motive dazu könnte das gleiche gesagt werden, was ich betreffs der nämlichen Tatsache in Ct an anderer Stelle ausgeführt habe. Wenn sodann, um den Akrostichus rein zu erhalten, einige kleinere Veränderungen vorgenommen wurden, so ist das nicht verwunderlich. Vielmehr ist gerade die relative Vollständigkeit zu bewundern, mit welcher der MT die akrostichischen Buchstaben erhalten hat, nachdem doch die Kenntnis der akrostichischen Anlage den Abschreibern verloren gegangen war. Jedenfalls ist die Lage hier mindestens so günstig wie für den allgemein als akrostichisch anerkannten Psalm Nahum.

Von weiteren Ausführungen über die Form und auch über den Gedanken, der natürlich durch die Versumstellungen auſserordentlich modifiziert wird, möchte ich vorläufig absehen; auch darüber, wie im übrigen Teile des Buches der Akrostichus wiederzufinden ist, möchte ich erst weiterreden, wenn das Vorstehende durch die Kritik gegangen.

Das Froschsymbol in Offb 16.

Von Prof. Dr Franz X. Steinmetzer in Prag.

Im 16. Kapitel der Geheimen Offenbarung schaut der Seher sieben Engel, welche sieben Schalen des Zornes Gottes auf die Erde ausgiefsen. Vom sechsten Engel heifst es:

V. 12. Und der sechste gofs seine Schale aus auf den grofsen Flufs Euphrat; und sein Wasser trocknete aus, damit der Weg bereitet werde den Königen von Sonnenaufgang. V. 13. Und ich sah aus dem Mund des Drachen und aus dem Mund des Tieres und aus dem Mund des Lügenpropheten drei unreine Geister hervorgehen wie Frösche. V. 14. Es sind nämlich Geister von Dämonen, die Zeichen tun, die ausgehen zu den Königen des ganzen Erdreiches, sie zu sammeln zum Kriege des grofsen Tages des allherrschenden Gottes. V. 15. Siehe, ich komme wie ein Dieb; selig ist, der wacht und seine Gewänder bereit hält, damit er nicht blofs wandle und man sehe seine Schande. V. 16. Und er brachte sie zusammen an den Ort, der hebräisch heifst Harmagedon.

Es erhebt sich nun die Frage, weshalb die drei unreinen Geister, die aus dem Rachen des Drachen, des Tieres und des Lügenpropheten hervorgehen und die Botendienste an die Könige des ganzen Erdreiches zu verrichten haben, dem Apokalyptiker gerade unter der Gestalt von Fröschen erscheinen.

Eine Anzahl von Exegeten[1] verweist auf die ägyptischen Plagen, die z. T. mit den sieben Zornesschalen übereinstimmen. So entsprechen die drei Frösche der zweiten ägyptischen Plage

---

[1] Bossuet, Explication de l'Apocalypse II, Bar-le-Duc 1870, 249; Tiefenthal 627; Swete 207; Joh. Weifs 666 u. a.

(Ex 7, 26—29). — Und in der Tat haben die sieben Schalen in Kap. 16 ebenso wie die sieben Posaunen in Kap. 8 und 9 z. T. deutliche Parallelen in den zehn ägyptischen Plagen. Denn die erste Schale (Geschwüre) entspricht der sechsten Plage (Beulen, Ex 9, 8—12), die zweite und dritte Schale ebenso wie die zweite Posaune (Offb 8, 8—9) haben ihr Gegenstück in der ersten Plage (Ex 7, 14—25), die Finsternis der fünften Schale und der vierten Posaune (Offb 8, 12) läfst sich mit der neunten Plage (Ex 10, 21—29) zusammenstellen, und aufserdem finden wir die Strafe der Heuschrecken in der fünften Posaune (Offb 9, 1—12) wie in der achten Plage (Ex 10, 1—20), den Hagel in der siebten Posaune (Offb 11, 19), in der siebten Schale (Offb 16, 21) und in der siebten Plage (Ex 9, 13—35). In allen diesen Fällen sind die verglichenen Gegenstände wirklich die Strafe selbst, die verhängt wird. Nicht so jedoch bei den Fröschen in Kap. 16. Denn die Strafe der sechsten Schale besteht darin, dafs der Weg für die Könige vom Euphrat bereitet wird, was sein Analogon in der sechsten Posaune hat, wo der Seher das Anrücken eines Kriegsheers vom Euphrat schaut (Offb 9, 13—21). Die drei Frösche dagegen in der sechsten Schale spielen eine ganz untergeordnete Rolle und können daher nicht mit der zweiten ägyptischen Plage zusammengestellt werden, wo sie als unmittelbares Objekt der verhängten Strafe erscheinen. Die Vergleichung der sieben Posaunen und Zornesschalen mit den ägyptischen Plagen bietet somit keine hinreichende Erklärung für das Froschsymbol der sechsten Schale.

An eine andere Lösung der Frage denkt F. Hrozný[1], wenn er die Aussendung froschgestaltiger Dämonen als Boten zu den Königen des ganzen Erdreiches als Analogie zu der Rolle Aṣêšunamirs in der Höllenfahrt der Istar ansieht[2].

---

[1] Zur Höllenfahrt der Istar: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII (1903) 328 A.

[2] Neuerdings gewinnt die Vergleichung des apokalyptischen Materials auch des NT mit der Mythologie des Zweistromlandes aus dem Grund an Interesse, weil es sich zeigt, dafs ein grofser Teil der babylo-

Da das genannte babylonische Epos noch eine weitere Reihe von interessanten Vergleichungspunkten bietet, lohnt es sich wohl, unsere Perikope Offb 16, 12—16 kurz einigen Motiven aus Istars Höllenfahrt gegenüberzustellen. Um die Vergleichungspunkte wirksamer hervortreten zu lassen, sei zuvor der Inhalt des Epos auszugsweise wiedergegeben[1].

Istar, Sins Tochter, faſste einst den Beschluſs, die Unterwelt, das Land ohne Heimkehr, zu besuchen. Am Tor des Hades angelangt, verlangt sie vom Torhüter gebieterisch Eintritt. Der Pförtner darf der Göttin nicht ohne weiteres öffnen, verspricht aber den Namen der Einlaſs Begehrenden Ereschkigal, der Beherrscherin der Unterwelt, zu melden. Die Königin des Totenreiches ist tief betrübt über die Kunde, daſs Istar Einlaſs in ihr Reich begehre, befiehlt aber, nach den alten Gesetzen mit der Göttin zu verfahren. Der Pförtner kehrt sonach an das Tor zurück und läſst Istar durch die sieben Tore der Unterwelt eintreten. Unter jedem Tore nimmt er der Göttin ein Kleidungsstück ab, der Reihe nach die Tiara, die Ohrgehänge, die Halskette, den Brustschmuck, den Hüftengürtel, die Hand- und Fuſsspangen und zuletzt das Schamtuch. So muſs die Göttin vollständig entblöſst die Unterwelt betreten. Von Ereschkigal wird sie äuſserst ungnädig empfangen, eingeschlossen und mit zahllosen Krank-

nischen Götternamen sumerischen, also vorsemitischen Ursprungs ist. Auch der Name Istar ist sumerisch, wie das J. Theis (Memnon V [1911] 40 f) gezeigt hat. Dasselbe gilt von dem Namen der Bau, die Istar parallel ist (vgl. Prince, Americ. Journ. of Sem. Langu. XXIV [1907] 63). Dann sind wohl auch die an den Namen der Gottheiten sich knüpfenden, uralten Mythen vorsemitischen Ursprungs. Somit ist die Möglichkeit gegeben, daſs sich durch die Vermittlung Babylons mythische Motive aus der prähistorischen Zeit bis ins NT fortgepflanzt haben, ein Zeichen ihrer kolossalen Lebenszähigkeit.

[1] Vollständige Übersetzungen finden sich bei Roscher, Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie III 1, 258 ff (A. Jeremias); Schrader, Keilinschr. Bibliothek VI 1, 80 ff (Jensen); Dhorme, Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens 326 ff; Greſsmann, Altorientalische Texte u. Bilder I 65 ff (Ungnad). Vgl. auch Zimmern in Keilinschr. u. d. AT 561 ff; O. Weber, Die Literatur der Babylonier u. Assyrer 99 ff; Hrozný a. a. O. 323 ff.

heiten belegt. Indessen hat seit dem Abschied der Istar auf Erden jegliches Liebesleben bei Tier und Mensch aufgehört. Deshalb wendet sich der Sonnengott Schamasch wehklagend an Sin und Ea. Der weise Ea schafft auch tatsächlich Rat. Er bildet sich einen Boten in der Gestalt eines Spielmanns[1] mit dem Namen Aṣêšunamir und entsendet ihn zu Ereschkigal, um die Entlassung der Istar zu erlangen. Aṣêšunamir tritt hin vor die Beherrscherin des Totenreiches und verlangt die Freigabe der Istar. Darob erzürnt Ereschkigal und flucht dem Spielmann, dafs er sich in einen Frosch verwandelt. Trotzdem wird Istar mit dem Wasser des Lebens besprengt und in Freiheit gesetzt, indem ihr bei jedem der sieben Tore das dort abgenommene Kleidungsstück zurückerstattet wird. — Dies der Inhalt des Epos, soweit er für uns von Bedeutung ist[2].

In der uns jetzt vorliegenden Form will der Mythus das Verschwinden der Vegetation und die Unterbrechung der Fruchtbarkeit im Herbst erklären. Indessen ist er wohl ursprünglich kaum ein Naturmythus, sondern vielmehr astralen Charakters. Dafür spricht einerseits der Umstand, dafs Istar in der babylonischen Mythologie niemals die Rolle einer Vegetationsgöttin übernimmt, anderseits der Name des Boten Aṣêšunamir, d. h. „sein Aufgang ist glänzend“, der sich nur von einem Gestirn verstehen läfst.

Stellen wir nun die einzelnen Vergleichungspunkte nebeneinander, die sich aus unserem Mythus und der Perikope von der sechsten Zornesschale ergeben!

Zunächst fällt auf, dafs bei der sechsten Schale eine geographisch genaue Bestimmung gegeben wird. Die Schale wird auf den „grofsen Flufs Euphrat“ gegossen, dessen Wasser

---

[1] Weder Etymologie noch Bedeutung des assyrischen Wortes *(asinnu)* sind bekannt. Die einen übersetzen es mit „Eunuch“, andere mit „Götterdiener“, noch andere mit „Spielmann“.

[2] Der Schlufs des Epos, der für uns nicht mehr von Belang ist, bietet einige Schwierigkeiten. Wahrscheinlich ist Hrozný im Recht, der im Schlufsteil die Spuren einer zweiten Rezension finden will.

austrocknen. Der Schauplatz der Handlung ist also Babylon. Istars Höllenfahrt spielt natürlich ebenfalls in Babylonien.

Aus dem Munde des Drachen, des Tiers und des Lügenpropheten gehen drei unreine Geister hervor in der Gestalt von Fröschen. Sie spielen die Rolle von Boten an die Könige des ganzen Erdreiches. Der Bote Eas an Ereschkigal wird von dieser auch in einen Frosch verwandelt. Allerdings ist dies nicht ausdrücklich im assyrischen Wortlaut gesagt. Aber wenn der Fluch der Ereschkigal lautet:

Die Speisen der Wasserrinnen der Stadt seien deine Speise,
Die Gossen der Stadt seien dein Getränk.
Der Schatten der Mauer sei deine Stätte.
Eine Steinschwelle sei dein Sitz.
Der Trunkene und der Durstige mögen dich auf die Wange schlagen[1],

so ist Hrozný wohl vollständig im Recht, wenn er aus den angeführten Zeilen des Fluches auf eine Amphibie schliefst, „deren Durst durch das Regenwasser gestillt wird, die sich in dem Schlamm der Rinnen und Gossen, in dem Schatten der Mauern, auf oder unter den Steinschwellen aufhält und allen verhafst ist“; das ist wohl nur der Frosch[2].

An den Apokalyptiker ergeht die Warnung: Siehe, ich komme wie ein Dieb; selig ist der wacht und seine Gewänder bereit hält, damit er nicht blofs wandle und man sehe seine Schande (V. 15). Istar mufs beim Eintritt in die Unterwelt alle ihre Gewänder ablegen, so dafs sie vollständig entblöfst ins Totenreich kommt.

Der Ort, an dem der Entscheidungskampf der letzten Tage ausgefochten wird, „heifst hebräisch Harmagedon“ (V. 16).

[1] D. h. jedermann soll dich verfolgen.

[2] In der Rede Eas an Aṣêšunamir heifst es u. a.: „Erhebe deine Häupter ... usw.“ (Rev. 18). Man könnte sich deshalb versucht fühlen, sich Aṣêšunamir mehrköpfig vorzustellen, wie das bekanntlich ganz der babylonischen Mythologie entspräche. Dies geht aber hier nicht an; denn der Gebrauch von rêšu = Kopf im Dual oder Plural zur Bezeichnung der beiden Gesichtshälften oder als pluralis amplitudinis läfst sich auch sonst in der Keilschriftliteratur nachweisen.

In griechischen Zaubertexten erscheint als Gemahl der Ερεσχιγαλ Υεσεμιγαδων[1]; es scheint somit auch in dem gemeinsamen Bestandteil der Namen ματεδων—μιγαδων ein Anknüpfungspunkt vorzuliegen.

Sicherlich ist es auffallend, dafs sich in der kleinen Perikope von der sechsten Zornesschale, die nur fünf Verse umfafst, ebensoviele Motive finden, die nahe an die Höllenfahrt der Istar anklingen. Reicht diese Ähnlichkeit aber auch hin, eine gegenseitige Verwandtschaft der beiden Stücke festzustellen?

Für diesen Zweck darf man zunächst den gemeinschaftlichen Schauplatz der Handlung nicht ins Feld führen. Denn die jeweiligen Ereignisse haben nichts miteinander zu tun. Die Könige, die an der Spitze ihrer Heere vom Osten kommen und den ausgetrockneten Euphrat überschreiten, haben mit der zur Unterwelt wallenden Liebesgöttin nichts zu schaffen.

Desgleichen steht die Nacktheit, vor welcher der Apokalyptiker gewarnt wird, in keinem Zusammenhange mit der Entblöfsung der Istar. Dort ist sie eine symbolische Handlung, die zeigt, dafs der Mensch nicht das Geringste in die Unterwelt mitbringt; hier ist sie aus dem Wortlaut der Warnung selbst verständlich. Denn der Herr kommt wie ein Dieb bei Nacht und überrascht den schlafenden Diener, der nicht mehr Zeit findet, seine Kleidung anzulegen, und so in beschämender Blöfse dem Herrn entgegengehen mufs.

Wichtiger könnte scheinen, dafs in beiden Erzählungen der Bote die Gestalt eines Frosches hat. Aber auch hier fehlen nicht differenzierende Merkmale. Es soll weniger Gewicht gelegt werden darauf, dafs in der biblischen Erzählung drei Frösche, in der babylonischen Mythe nur ein Frosch erscheint. Denn der Seher könnte der drei geöffneten Rachen

[1] „Παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον θεοῖς χθονίοις Ὑεσεμιγάδων καὶ κούρῃ Περσεφόνῃ Ἐρεσχιγὰλ καὶ Ἀδώνιδι κτλ." Vgl. Kuhnert im Rhein. Mus. XLIX, N. F. 49. Auf dem Papyrus Brit. Mus. XLVI l. 424 (Kennyon) erscheint die Form υεσεννιγαδων, Brit. Mus. CXXI l. 681 ενμιγαδων. Vgl. Legge in PSBA XXII (1900) 121f.

wegen, die ihm gezeigt werden, die eine Froschgestalt verdreifacht haben. Ein doppelter wesentlicher Unterschied mufs aber betont werden. Erstens sind die drei apokalyptischen Froschgestalten schon von Anfang an als Amphibien gedacht. Aṣêšunamir dagegen ist ursprünglich als menschliches Wesen von Ea geschaffen; erst der Fluch der Ereschkigal verwandelt ihn in das verachtete und von allen verfolgte Tier. Zweitens dient der Bote in Istars Höllenfahrt der Befreiung der Heldin der Erzählung, ist also als Vertreter des Guten zu verstehen. Die drei Boten in Offb 16 dagegen rufen die feindlichen Heere des Ostens herbei und spielen so die Rolle von Widersachern des Guten.

So bleibt schliefslich nur noch die Vergleichung von Αρμαγεδων und Υεσεμιγαδων übrig. Ganz übergehen können wir wohl die Ansicht Cheynes[1], der Ez 39, 11 15 statt המון גוג = הר מגדון lesen will, woher dann der Apokalyptiker sein Αρμαγεδων bezogen habe, und Υεσεμιγαδων in Ešmun-Adon verwandelt, um es Zach 12, 11 (מגדון = [אש]מנ[א]דון) wiederzufinden. Bemerkenswerter ist, was P. Jensen[2] über Υεσεμιγαδων vermutet. Der Gemahl der Ereschkigal ist nämlich Nergal, an dessen Statt aber gelegentlich auch Ninazu erscheint. Da nun im Neusumerischen Ninazu nach II R 59, 34 d auch Uazu gesprochen worden ist, so stellt Jensen diesen Namen mit dem ersten Bestandteil von Υεσεμιγαδων zusammen, da beide Ausdrücke Bezeichnungen des Gatten der Ereschkigal sind. Dabei bliebe freilich noch der zweite Bestandteil μιγαδων zu erklären. Es gibt aber im Sumerischen ein Wort MA-GIDDA, das Sipp. 123bis als Berufsname eines gewissen *Luschtamar* erscheint[3]. Die semitische Lesung und Bedeutung des Wortes sind leider unbekannt. Doch wäre die Möglichkeit vorhanden, MA-GIDDA als Apposition mit UAZU zu

[1] Orientalist. Lit.-Ztg 1900, 151. Vgl. auch dessen Encyclopaedia Biblica s. v. Armageddon.

[2] Vgl. Keilinschr. u. d. AT³ 637 A. 2.

[3] Th. Friedrich, Altbabylonische Urkunden aus Sippara (Beitr. z. Assyr. V), Leipzig 1906, 491; vgl. 423.

verbinden, was Uazu-magidda = Υεσεμιγαδων ergäbe[1]. Allein wenn auch alles dieses zuträfe — was aber vorderhand gänzlich unsicher ist —, so sind wir doch nicht im stande, eine Brücke zwischen Υεσεμιγαδων und Αρμαγεδων zu schlagen. Denn der Gleichklang des zweiten Bestandteils beider Worte besagt nichts. Es wird daher immer noch das klügste sein, Αρμαγεδων als Berg oder Stadt Megiddo zu erklären.

Wir sehen, die zwischen der sechsten Zornesschale und Istars Höllenfahrt gezogenen Parallelen halten bei näherem Zusehen nicht stand. Immerhin ist es interessant, daſs sich auf einem so beschränkten Raume so zahlreiche verlockende Vergleichungspunkte aufstellen lieſsen. Sie betreffen jedoch nur nebensächliche Momente der Erzählung und sind so einem wunderlichen Spiel des Zufalls zuzuschreiben. Die Hauptrollen der Handlung sind in beiden Fällen völlig verschieden und zeigen nicht die geringste Möglichkeit einer gegenseitigen Vergleichung.

Unsere Frage nach der Bedeutung des Froschsymbols harrt noch immer der Lösung. Sie wird uns, wie ich glaube, vom Text selbst gegeben. Hier heiſst es: πνεύματα τρία ἀκάθαρτα. Darauf also, daſs die Frösche unreinen Geistern die Gestalt geben, legt der Apokalyptiker Gewicht. Das eine Moment, die Unreinheit der Frösche, wird durch die oben angeführte Stelle aus dem Fluch der Ereschkigal über Aṣûšunamir gut beleuchtet. Auch Lv 11, 10ff nimmt wohl darauf Bezug. Trefflich erklärt deshalb A. Reymond die Stelle: „Ces esprits immondes qui forment une triade diabolique et ont pour mission d'extirper de la terre jusqu'au nom même de Dieu, ressemblent, aux yeux du Tout-Puissant, à des grenouilles montant de la vase impure des marais de ce monde et accomplissant leur oeuvre maudite à la faveur de discours clair-obscur qui leur permettent de se glisser, de s'insinuer dans les coeurs.“ [2]

---

[1] Für sumerischen Ursprung von Υεσεμιγαδων spricht sich auch Legge aus (a. a. O.).

[2] L'Apocalypse II (Lausanne o. J.) 24. Ähnlich auch Waller, Die Offenbarung d. hl. Johannes, Rixheim 1882, 354 f.

Diese mehrfach betonte Bedeutung des Froschsymbols erschöpft jedoch nicht seinen Inhalt. Denn der Apokalyptiker fährt selbst fort, die Froschgestalt erklärend: Denn es sind Geister von Dämonen, die Zeichen tun. Dieser Zusatz will nicht nur eine Begründung der Unreinheit der Froschwesen geben, sondern auch ihre absonderliche Gestalt verständlich machen. Nach Artemidorus bedeuten die Frösche „Gaukler und Possenreifser“ [1]. Das Gebaren der sich aufblähenden, quakenden und springenden Tierchen rechtfertigt vollauf diese Deutung. Nichts anderes als Gaukler, Possenreifser und Betrüger sind aber die dämonischen Mächte, die nach Mk 13, 22 und 2 Thess 2, 9 durch ihre Scheinwunder und ihre marktschreierische Reklame die Menschheit dem Antichrist zuzuführen versuchen werden.

Darf man zu dieser zweifachen Ausdeutung des Froschsymbols vermutungsweise noch eine dritte hinzufügen, dann kann man wohl auch daran erinnern, dafs die Frösche als kleine, unbeachtete Tiere sehr wohl den Botendienst an die feindlichen Könige verrichten können, ohne in ihrem verderblichen Werk gestört zu werden.

---

[1] II 15 (ed. Hercher, 1864): βάτραχοι δὲ ἄνδρας γοήτας καὶ βωμολόχους προσημαίνουσι.

Textkritisches zu Mk 3, 7 8.

Von H. J. Cladder S. J. in Valkenburg.

Mk 3, 7—12 führt an den See, wo viel Volk sich zu Jesus hindrängt. In der Beschreibung des Volksgedränges macht der geläufige Evangelientext zwei Gruppen: eine große Menge folgte ihm, und in großer Menge kamen sie zu ihm.

Bei Tischendorf (8ª crit. mai.) lautet die Stelle:

7. Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἠκολούθησαν, 8. καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα, πλῆθος πολύ, ἀκούοντες ὅσα ἐποίει, ἦλθον πρὸς αὐτόν.

Zu diesen paar Zeilen bietet Tischendorf beinahe eine ganze Seite textkritischen Apparat; ein Zeichen, wieviel an der Stelle gearbeitet worden. Schon Westcott-Hort haben daher mehrere andere Lesarten angenommen: V. 7. πρὸς τ. θαλ. statt εἰς; ἠκολούθησεν statt -αν; und dieses Verbum stellen sie im Text hinter Γαλιλαίας, nur am Rand, wie Tischendorf, hinter Ἰουδαίας; V. 8. ποιεῖ statt ἐποίει, letzteres am Rand; ἦλθαν statt -ον. Am weitesten weicht der sinaitische Syrer von der obigen Textform ab. A. Merx [1] übersetzt ihn wie folgt: *Und Jeśu' gieng mit seinen Jüngern zu dem Meere, und viele Volkshaufen, die von Galiläa und von Juda und von Jerusalem und vom Jenseits des Jordans und von Tyrus und von Sidon (waren), welche alles was er that hörten, kamen zu ihm* [2]. Aus-

[1] Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte I (1897 ff) 68.

[2] Es ist auffallend, daß Burkitt in den „Supplementary Notes" zu Westcott-Hort II 143 ff der späteren Ausgaben diese Stelle nicht notiert

gelassen ist also: ἠκολούθησαν, καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας und das zweite πλῆθος πολύ. Und damit ist jede Spur der eingangs hervorgehobenen Zweiteilung der Volksscharen verschwunden. — Wie hat nun der ursprüngliche Text gelautet? Sollte, wie Merx durchweg annimmt[1], Syrus sinaiticus (= sy^{s}) auch hier allein das Richtige bewahrt haben, gegen die grofse Mehrzahl der Hss? Im folgenden sei eine, wie mir scheint, plausible Erklärung der Hauptvarianten zur Diskussion gestellt. Eine endgültige Entscheidung oder Besprechung aller Einzelheiten ist nicht beabsichtigt.

Die drei Auslassungen des altsyrischen Textes (ἠκολούθησαν, καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας, πλῆθος πολύ) sind m. E. die Hauptvarianten, gegen die alle andern zurücktreten. Ihre Bezeugung ist darum zuerst näher ins Auge zu fassen. Was die erste, ἠκολούθησαν, betrifft, so nennt Tischendorf für das Wort: ℵCEFHK*UVΔ al pl ff^{1} cop^{schw} go. Für dasselbe, aber in der Form ἠκολούθησεν, zeugen: ABGK^{2}LMPSΓΠ al^{40} fere f g$^{1\,2}$ vg cop^{wi} Vict^{ant} (ap Poss). Aufserdem fügen noch ein αὐτῷ hinzu: APΓΠ unc^{9} al pler f ff^{1} g$^{1\,2}$ vg go syr^{utr} arm aeth; statt αὐτῷ liest αὐτόν: Δ (griechisch-lateinisch!); τῷ ῑυ̅ findet sich: 388. Keinen solchen Zusatz haben: ℵBCL 102 al^{5} fere cop. Das ist, trotz der sekundären Verschiedenheiten, eine sehr starke Bezeugung für das erste Verbum. Gegen sie stehen, mit der Auslassung des Verbums, nur: D 28 124 a b c e ff^{2} i q cop^{dz}, und dazu kommt jetzt: sy^{s}. Zu beachten ist aber noch, dafs b c in V. 8 für ἦλθον πρὸς αὐτὸν lesen: sequebantur illum (c : eum), also hier das Verbum ἠκολούθησαν voraussetzen; sie haben jedoch blofs ein Verbum, und zwar am Schlufs des Satzes.

Abgeschwächt wird das Zeugnis der weitaus meisten Textzeugen für ἠκολούθησαν (oder: -σεν) durch die Verschiedenheit des Platzes, welchen sie ihm geben. Bei den meisten steht es nach Γαλιλαίας; so bei: ABLPΓΠ unc ^{9} al pler cop syr^{utr}

---

hat. — Aufser Syrus sinaiticus übernehme ich die Varianten einfach aus Tischendorf, mit den dortigen Bezeichnungen.

[1] Vgl. a. a. O. II 39.

go; nach Ἰουδαίας lesen es: ℵCΔ 238 f ff[1] g[1 2] lvg; vor ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας stellen es nur: 116 aeth arp.

Betrachtet man die Gruppen der einzelnen Hss genauer, so stellt sich die völlige Auslassung bei D, sy[s] und den altlateinischen Übersetzungen deutlich als „westliche" Lesart, als eine „western non-interpolation" dar, die der Zeit nach bereits im 2. Jahrhundert ihre Vertreter hatte, wie denn die altsyrische und altlateinische Übersetzung schon im 2. Jahrhundert entstanden ist. — Durch BL und cop wurden offenbar Westcott und Hort bewogen. die Setzung hinter Γαλιλαίας, und zwar in der Form ἠκολούθησεν, als zum neutralen, d. h. ursprünglichen, Texte gehörig zu betrachten, wenn sie auch ihren Zweifel durch eine Randlesart ausdrücken, die ἠκολούθησεν nach Ἰουδαίας angibt. Näheren Aufschlufs über ihre Entscheidung geben die „Notes on select readings" nicht. Die meistens hsl vertretene Form (ἠκολούθησαν nach Ἰουδαίας mit Zusatz von αὐτῷ) gilt ihnen also mit Wahrscheinlichkeit als die „antiochenische" Lesart. Nach von Sodens Benennung wäre diese etwa als K-Text, die Hauptlesart von Westcott-Hort als H-Text und die Auslassung des Verbums vielleicht als I-Text zu bezeichnen. Alle drei Formen, das beweist schon das Alter der sie vertretenden Hss, sind älter als das 4. Jahrhundert. Die Überlieferungsgeschichte an sich fällt also kein bestimmtes Urteil; aber nach allgemeinen Grundsätzen der Textkritik, welche der kürzeren Lesart den Vorzug geben, ist die Echtheit des Verbums ἠκολούθησεν (oder -αν) verdächtig; und der Verdacht wird bestärkt durch die Zersplitterung der Zeugen, welche dafür eintreten. Die Zusätze αὐτῷ (αὐτόν) oder τῷ ιυ sind von der Textkritik einstimmig verworfen. Soweit kann die Betrachtung dieser Einzelvarianten für sich führen. Sie dürfen aber nicht von den übrigen Textverschiedenheiten getrennt werden; denn V. 7 b und V. 8 bilden zusammen einen einzigen Satz.

Die zweite Auslassung des sy[s] ist: καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας. Auch in diesem Falle ist das Zeugenverhältnis ein ziemlich kompliziertes. In den Minuskeln 235 271 ist in der Namen-

liste καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ganz ausgelassen; die Altlateiner b und q lesen: *a iudaea et galilaea*, d. h. sie stellen Judäa vor Galiläa. — 1 131 209 lesen καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας erst nach Ἱεροσολύμων; dort lassen sie dann καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας weg. Ebenso fehlt Idumäa bei: א* (א^{c} hat es nachgetragen) 118 258 c^{scr} c ff^{2} arm; dazu kommt wieder sy^{s}. — Aufserdem sind die Verbindungen der Namen sehr unregelmäfsig überliefert: zwischen Γαλιλαίας und Ἰουδαίας fehlt das καί: 69 388; es fehlt das ἀπό: D a b c f ff$^{1\ 2}$ g$^{1\ 2}$ i l q vg; es fehlt ἀπὸ τῆς: 16 28 124. Ähnlich ist es vor Ἱεροσολύμων: καί fehlt in vier griechischen Hss und am, ἀπό in sieben Hss und cat$^{ox\ comm}$. Ferner vor Ἰδουμαίας fehlt καὶ ἀπό: D^{gr} und cop^{wi}; es fehlt ἀπὸ τῆς in 33. Auch vor περὶ Τύρον hat א* das καί ausgelassen; es ist aber von א^{c} nachgetragen. Die weitaus gröfste Schwankung betrifft also die Verbindung von Γαλιλαίας und Ἰουδαίας. Das ist nicht ohne Bedeutung.

Wieder hat sy^{s} in der Auslassung von καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας unmittelbar nur eine kleine Gefolgschaft; und wiederum wird die entgegenstehende Überzahl der Hss durch Verschiedenheiten in der Stellung des fraglichen Gliedes und hier noch dazu durch Verschiedenheit in der Verbindungsweise desselben stark in ihrer Beweiskraft erschüttert. — Die Gruppierung der Zeugen ist diesmal jedoch noch viel stärker verwischt als bei der vorigen Variante. Es läfst sich aus dem Auftreten altlateinischer Zeugen und des Cod. D u. a. neben sy^{s} nur noch erkennen, dafs das Schwanken in die ältesten Zeiten hinaufgeht. Auch hier schliefst die Überlieferungsgeschichte mit einem starken Verdacht gegen die Echtheit des Gliedes καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας ab; setzt es aber zugleich in eine zunächst nicht näher bestimmte Beziehung zu dem andern Gliede καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας.

Über die dritte Auslassung des sy^{s}, die von πλῆθος πολύ, ist weiter Überlieferungsgeschichtliches nicht beizufügen; denn nach Tischendorfs Apparat zu schliefsen, steht die Hs damit vollständig allein. Ist es möglich, dafs sie trotzdem recht hat?

Der einzige Weg, über die fraglichen drei Auslassungen oder Interpolationen und über den ursprünglichen Text der beiden Verse zu einem Urteil zu gelangen, ist die Erwägung der inneren Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit nach zwei Seiten: 1. nach dem Sinn des Textes und 2. nach der Entstehung der Varianten.

Einen erträglichen Sinn geben alle drei Formen, die des sy^s, die von Westcott-Hort wie die von Tischendorf angenommene; zur letzteren kann man auch die mit dem Zusatz αὐτῷ nach ἠκολούθησαν rechnen, dann hat man den „textus receptus". Der Gedanke des Evangelisten ist der, daſs aus allen Landesteilen Palästinas groſse Scharen den Heiland am See umdrängen: zunächst natürlich aus Galiläa, denn Christus befindet sich eben in Galiläa. Neben die nördliche Provinz tritt naturgemäſs die südliche Hauptprovinz: Judäa; und auch daſs Jerusalem als Zentrum des Landes, und zwar unter Juden, nicht unerwähnt bleiben sollte, ist vollauf begreiflich. Das Land jenseits des Jordan, Peräa, bildet die Ergänzung zu Galiläa und Judäa, und auch das Grenzgebiet um Tyrus und Sidon lag gerade vom galiläischen Standpunkte aus im Gesichtskreis; und als Gegenstück dazu läſst sich sogar Idumäa begreifen: vom See und von Galiläa aus erstreckt sich das in den Anziehungskreis Jesu getretene Gebiet bis zum äuſsersten jüdischen Süden: Judäa, Jerusalem, Idumäa; bis zum äuſsersten Osten: jenseits des Jordan; und bis zum äuſsersten Norden: um Tyrus und Sidon. — Daſs diese lange Liste am Schluſs, zumal nach den umständlichen Landschaftsbezeichnungen: πέραν τοῦ Ἰορδάνου und περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα, vor dem Verbum durch ein dem anfänglichen πολὺ πλῆθος entsprechendes πλῆθος πολύ nochmals zusammengefaſst wird, hat an sich nichts Unwahrscheinliches. — Eine Zweiteilung der Namenreihe ist formell ganz angebracht und sachlich nahe gelegt. Jedenfalls „folgen" Jesus Galiläer, wenn er in Galiläa ist und an den See geht (Mk 3, 7a); darum ist die Stellung von ἠκολούθησεν (-αν) hinter ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας gerechtfertigt; allen andern kommt, im Gegensatz zu der groſsen Menge aus

Galiläa, das Prädikat zu: ἦλθον (-αν, -εν) πρὸς αὐτόν. Steht aber ἠκολούθησεν (-αν) hinter Ἰουδαίας, so ist damit eine vorhergehende Anwesenheit Jesu in Judäa vorausgesetzt. Bei der Gegensätzlichkeit, die bis zu einem gewissen Grade in den Verben ἀκολουθεῖν und ἔρχεσθαι hier notwendig ausgesprochen ist, wird sich diese Folgerung nicht wohl umgehen lassen. Dann möchte es allerdings auffallend erscheinen, dafs entweder Jesus zwar in Judäa, aber nicht in Jerusalem gewesen wäre, oder dafs der Evangelist die Scharen wohl von Judäa, nicht aber von Jerusalem Jesus „folgen“ läfst, die Jerusalemer vielmehr denen zuzählt, die „zu ihm kamen“. Man sieht, die Stellung von ἠκολούθησεν (-αν) hinter Γαλιλαία ist auch dem Sinne nach besser begründet als die hinter Ἰουδαία. Nach Ἱεροσολύμων setzt kein Zeuge das Wort. Danach müfste die von Tischendorf angenommene Textform wohl bereits ausscheiden, wenn man nicht eine der beiden oben genannten Anstöfse hinnehmen will, dafs entweder Jesus auffällig gehandelt, oder der Evangelist inkonzinn geschrieben hätte. Eine kleine stilistische Härte des ἠκολούθησαν verrät sich in den auftretenden Zusätzen: αὐτῷ oder τῷ ῑῡ. Aber als Gegensatz zu ἀνεχώρησεν bleibt auch das absolute ἠκολούθησαν ganz gut möglich.

Auf der andern Seite ist auch der Text des sy^s vollkommen verständlich und läfst durchaus nichts vermissen. Idumäa ist sonst nirgends im ganzen NT genannt, während alle andern aufgezählten Landstriche auch sonst Erwähnung finden, z. B. bei Mk selbst: 10, 1; 7, 31. Notwendig ist das πλῆθος πολύ nach der Namenliste nicht, zumal wenn diese noch um das Glied Idumäa kürzer ist; und ebensowenig sind die zwei Verba ein Erfordernis. Eher könnte man darin sogar etwas Gezwungenes erblicken; denn einerseits mufs doch wohl in dem Satze καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησεν (αὐτῷ) das ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας als nähere Bestimmung zu πλῆθος gezogen werden, da es bei ἠκολούθησεν nicht wohl den *terminus a quo* bezeichnen kann; man bleibt ja in Galiläa, und ἀπό würde hier eine Trennung besagen. Anders, wenn

das Verbum ἦλθαν ist; in diesem Falle liegt der *terminus a quo* sehr nahe, und es ist kein Anstofs vorhanden, weil das πρὸς αὐτὸν auch dem ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας gegenübersteht, so gut wie den übrigen Gliedern. Letztere Auffassung liegt offenbar dem Evangelisten näher, der vom See aus über Galiläa und alle Teile des Judenlandes hinblickt und sieht, wie sie ihre Bewohner auch von den entferntesten Grenzen her zu Jesus senden. Nicht dafs die Leute um Jesus Galiläer, Judäer usw. sind, will er sagen, sondern dafs sie von überall her zu ihm kommen. Und wie um dieses hervorzuheben, sagt er ἀκούοντες (ἀκούσαντες) ὅσα ποιεῖ (ἐποίει): überall spricht man von Jesus und seinen Taten, und dieser Ruf führt ihm die Scharen zu. Dazu pafst ἦλθαν πρὸς αὐτόν, aber streng genommen nicht ἠκολούθησεν mit oder ohne αὐτῷ. Es läfst sich also sagen, dafs bei genauerer Analyse des Sinnes sich die Wagschale eher zu Gunsten des sy[s] als des verbreiteten Textes neigt. Die gewifs feine Unebenheit des letzteren wurde wohl von keinem Schreiber besonders empfunden. Der Autor brauchte aber kein Stilist wie Cicero zu sein, brauchte nicht einmal die Literatursprache zu beherrschen, er konnte sogar ein Judengriechisch schreiben und dennoch seine einfachen und ungekünstelten Gedanken klar durchdenken.

Eine Frage bleibt für den Textkritiker noch übrig, und die Antwort darauf wird auch, soweit das überhaupt möglich ist, die Entscheidung über den echten Text bringen müssen: Wie konnten all die verschiedenen Lesarten entstehen? Ihr Vorhandensein ist eine geschichtliche Tatsache und verlangt als solche begriffen und erklärt zu werden. Diejenige Form ist dann als die ursprüngliche anzusehen, von der aus das Entstehen der andern als Abweichungen sich verstehen läfst.

Wenn, um damit zu beginnen, Idumäa und ebenso Judäa vom Evangelisten an einheitlich bestimmter Stelle in die Liste der Landesteile eingeführt waren, wie konnte die Auslassung von Idumäa und das Schwanken in der Stellung von Judäa entstehen? Bei den vier- oder fünfmal wiederholten ἀπὸ τῆς, καὶ ἀπὸ τῆς, καὶ ἀπό und der zwei- oder dreimal daneben

wiederkehrenden Namensendung -αίας ließe sich an ein Abirren des Auges denken, so daß καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας durch Homoioteleuton oder Homoiarkton ausgefallen wäre. So bei oberflächlicher, ganz allgemeiner Betrachtung. Allein die schwankende Stellung von Judäa bliebe davon unberührt und unerklärt, während sie in den Hss mit dem Fehlen oder Vorhandensein von Idumäa verknüpft ist. Schaut man ferner den konkreten Text an, so steht καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας nach dem ohne Variante feststehenden καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων und vor dem ebenfalls an dieser Stelle überall vorhandenen καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Die dazu gehörige Variante καὶ οἱ πέραν τοῦ Ἰορδάνου (D^{gr} f [n^{scr*}]) vermehrt noch die Verschiedenheit. An ein Homoioteleuton als Erklärung des Fehlens von Idumäa könnte also nur gedacht werden, wenn auch Jerusalem von dem Übersehen betroffen wäre, was nirgends zutrifft. Diese Annahme scheidet also aus. — Es wäre noch ein bloßer Flüchtigkeitsfehler denkbar, bei dem der einen längeren Passus lesende Abschreiber das ungewöhnliche Idumäa unter den Landesteilen Palästinas wieder vergessen hätte. Allein je auffallender seine Nennung, um so weniger wahrscheinlich ist, daß es unbeachtet geblieben wäre; zudem ist die fragliche Aufzählung ohne Idumäa keine so vertraute Formel und nicht so gleichmäßig gebaut, daß sich eine schematische Wiedergabe, bei der Idumäa vergessen wurde, nahe legte. Auch in diesem Falle ergäbe sich wieder keine Beziehung zwischen den Varianten, die Idumäa betreffen, und der Stellung Judäas. — Nimmt man noch das hundertfach konstatierte Streben der Schreiber nach einem möglichst vollen Texte hinzu, wie gerade auch Mk 3, 7 8 zu Tage tritt, so ist es wohl nicht zuviel gesagt, wenn man die Auslassung eines ursprünglich vorhandenen Idumäa ziemlich unverständlich nennt.

Danach muß jetzt die andere Alternative, daß Idumäa interpoliert sei, darauf untersucht werden, ob sie dem Verständnis näher bringt. Weil es sich um Erklärung einer komplexen Erscheinung handelt, nämlich der Hinzufügung von Idumäa und des damit irgendwie in Verbindung stehenden

Schwankens in der Stellung von Judäa, so ist es das Nächstliegende, wie bei den meisten Varianten der Wortstellung, den Rand des Ms mit in Erwägung zu ziehen. Faſst man Idumäa als alternative Randlesart für Judäa auf, so ergeben sich alle Erscheinungen in den Hss von selbst. An den Rand des Textes ohne Idumäa, neben der Zeile, die Judäa enthielt, setzte jemand: Ἰδουμαίας oder auch: καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας. Ein Abschreiber brachte die vermeintliche Auslassung seines Vorgängers in den Text. Natürlich durfte er weder Galiläa und Judäa noch auch Judäa und Jerusalem voneinander trennen; aber an Judäa und Jerusalem schloſs sich Idumäa wie von selbst an, und erst dann ging es über den Jordan nach Peräa. Vielleicht kam es zunächst noch gar nicht so weit, sondern ein Leser, welcher die Randnote über Idumäa miſsverstand, mochte im Texte ein Zeichen anbringen, welches dem Zusatz seinen vermeintlichen Platz anwies. Dieses Zeichen wurde dann wieder mit dem richtigen und mit dem falschen Verständnis der ursprünglichen Randnotiz verbunden. Man konnte es ja unpassend finden, daſs Jerusalem erst hinter Judäa genannt wurde, und stellte die beiden Glieder um; so blieb Idumäa wieder weg. Es entstanden also die Ordnungen: 1. Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa ..., und: 2. Galiläa, Jerusalem, Judäa (bzw. Idumäa), Peräa ... Daneben bestand noch die erste weiter: Galiläa, Judäa, Jerusalem, Peräa ... Bei Judäa mochte auch ein bloſses Versetzungszeichen in einer Hs angebracht werden; so kamen denn einige dazu, daſs sie ordneten: Judäa, Galiläa, Jerusalem, Peräa. Alle diese Varianten liegen hsl vor:

Galiläa, Judäa, Jerusalem, Peräa: sy^{s} ℵ* 118 258 c^{scr} c ff^{2} arm.

Galiläa, Jerusalem, Judäa, Peräa: 1 131 209.

Galiläa, Jerusalem, Idumäa, Peräa: 235 271.

Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Peräa: fast alle Hss.

Judäa, Galiläa, Jerusalem, Idumäa, Peräa: b q.

Eines bleibt also nur noch zu erklären, wie jemand darauf verfallen konnte, neben Judäa sein Idumäa an den Rand zu

setzen. Bleibt man beim NT stehen, wo sich Idumäa, aufser im geläufigen Texte von Mk 3, 8, nirgends findet, so ist keine Erklärung möglich. Allein es waren gerade in der ältesten Zeit die gleichen Schreiber, welche das AT und das NT schrieben; sind doch unsere ältesten Unzialen: ℵABC, sämtlich Texte der ganzen Bibel gewesen. Nun sind aber im AT Judäa und Idumäa ständig miteinander rivalisierende Lesarten. So notiert Swete zu 1 Makk 4, 15: Ἰουδαίας: A, Ἰδουμαίας: ℵ; 4, 29: Ἰδουμαίαν: A, Ἰουδαίαν: ℵ; 5, 3: Ἰουδαίᾳ: A, Ἰδουμαίᾳ: ℵ V; 5, 8: Ἰουδαίαν: A, Ἰδουμαίαν: V; 13, 33: Ἰουδαίας: Aℵ$^{c\,a}$, Ἰδουμαίας: ℵ*. Die Variante war also den Schreibern sehr geläufig, und einer derselben oder ein Leser brachte sein Wissen auf dem Rande zu Mk 3, 7 8 zur Geltung, ohne zu ahnen, welche Verwirrung er damit anrichtete. Noch viel begreiflicher wird sowohl die Behandlung des vor allen Varianten anzunehmenden Textes als sein weitreichender, wenn auch sehr verschiedenartiger Einflufs, wenn es sich dabei um den Musterkodex einer Kirche oder einer angesehenen Schule oder eines berühmten Gelehrten handelte. Man weifs, welches Unheil die „hexaplarischen“ Zeichen aus Origenes verursacht haben. Das Urphänomen: die Randnotiz und die Stellungsvermerke, wie die Wirkung derselben auf die verschiedenen Abschreiber sind nach aller geschichtlichen Analogie das Natürlichste von der Welt; und damit sind alle Rätsel der Judäa-Idumäa-Varianten zugleich gelöst. Als Nutzanwendung für den Betrieb der Textkritik läfst sich daraus ableiten, dafs man die Schreibergewohnheiten beim AT nicht aus den Augen lassen darf, wenn es sich um textkritische Probleme am NT handelt, das z. T. von den gleichen Händen geschrieben wurde wie das AT.

Weniger kompliziert sind die beiden andern kürzeren Lesarten von sy^{s}; zunächst die Auslassung von ἠκολούθησεν (-αν). Auch hier kommt neben Setzung oder Auslassung die Verschiedenheit der Stellung in Betracht. Das gemahnt wieder an den Rand. Nun weifs jeder, der einmal die praktische Textkritik des NT, namentlich der Evangelien, und hier

wieder besonders der Synoptiker, sich angesehen hat, welchen Einfluſs Parallelstellen im Laufe der Textüberlieferung aufeinander ausgeübt haben. Die nächste Parallele zu Mk 3, 7 ff steht Lk 6, 17 ff: sie bietet aber nichts zur Erklärung. Dagegen hat Mt 4, 25, wohin die Lk-Stelle als Mittelglied verweist: καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Dazu notiert Tischendorf auch nicht eine einzige Variante. Hier findet sich das Verbum ἠκολούθησαν. Und auch das Schwanken der Verbindungspartikeln in manchen Hss läſst an einen Einfluſs von Mt 4, 25 auf Mk 3, 7 8 denken. Der mehr oder weniger gelehrte Bearbeiter oder Abschreiber von Mk 3, 7 8 braucht also auch diesmal nur die Parallele auf den Rand zu setzen, dann kann das gleiche Spiel wie bei Idumäa wieder beginnen. Zwei Verba konnten dem Schreiber nur willkommen sein, um die lange Namenliste zu gruppieren, besonders nachdem sie durch den Zusatz von Idumäa noch verlängert war. Daſs ἠκολούθησαν (-εν) gerade Judäa und Jerusalem auseinanderriſs, mochte das Zeichen bei Judäa veranlassen, das sich eigentlich auf Idumäa und nicht auf das am Rande daneben oder darunter stehende Verbum beziehen sollte. Viel Reflexion brauchte es dann bei einem Schreiber nicht, um die Härte der Trennung von Judäa und Jerusalem zu empfinden. Auch mochte er sich sagen, daſs in Galiläa die Galiläer Jesus „folgten“, die Judäer aber „zu ihm kamen“. Das genügte, um ἠκολούθησαν (-εν) vor Judäa anzubringen, so daſs beiden Miſsständen auf einmal abgeholfen war. Dagegen hat der leise Anstoſs eines ἠκολούθησαν ohne αὐτῷ oder dergleichen wohl kaum einen alten Schreiber zur Auslassung des Verbums veranlaſst.

Wieder scheint hier sy^s mit seiner Auslassung im Rechte zu sein, und D 28 124 a b c e ff^2 i q cop^{dz} stimmen ihm bei. Wenn dann b und c das ἠκολούθησαν im nächsten Vers, an Stelle von ἦλθον einbrachten, waren sie dem Sinn der ersten Randbemerkung noch näher, nahmen aber eine Mt-Parallele für eine Textvariante zu Mk, die ihnen besser gefiel. Nimmt

man die Zeilen der ersten Hs ziemlich lang, so dafs Ἰουδαίας und ἦλθον etwa noch in zwei aufeinander folgenden Zeilen zu stehen kamen, findet selbst das *sequebantur illum* in a b seine Erklärung.

Endlich bleibt noch die dritte Auslassung von sy[s] übrig, das πλῆθος πολύ am Schlufs der Aufzählung. Einen positiven Anstofs bietet die vollere Lesart im Stile des Mk eigentlich kaum. Trotzdem legt sich die Vermutung nahe, dafs, nachdem die Verlängerung der Liste ein doppeltes Verbum empfohlen hatte, nun das doppelte Verbum möglicherweise auch ein doppeltes Subjekt nach sich gezogen habe. Zudem stellen die beiden andern Varianten dem alten Syrer für diesen Fall ein so günstiges Zeugnis aus, dafs man geneigt wird, ihm auch diesmal zu glauben. Es ist also wohl möglich, dafs er recht hat. So viel steht jedenfalls fest, dafs eine uralte, nach ihrer inneren Beschaffenheit durchaus gute Lesart, eine vom 2. Jahrhundert her datierende Auslassung, soweit wir wissen, aus der ganzen späteren Textgeschichte spurlos verschwunden ist. Und diese Lesart könnte im vorliegenden Falle die einzig richtige gewesen sein. Indessen ist die Variante selbst (+ πλῆθος πολύ) zu farblos, um die geäufserte Vermutung durch weitere Anhaltspunkte, wie sie der Sinn oder der Stil bieten möchte, entweder zu stützen oder zu widerlegen.

Man ginge gewifs zu weit, wenn man für Erklärungen wie die vorgetragenen im isolierten Einzelfall völlige Sicherheit beanspruchen wollte. Es braucht aber der analogen Fälle nicht sehr viele, um durch Kumulation zu einem vollständigen Beweis zu gelangen; denn je zahlreicher die Bedingungen werden, denen eine Erklärung entsprechen mufs, um so geringer wird die Zahl der Möglichkeiten. So wird alsdann eine einfach mögliche Erklärung bald zur einzig möglichen und damit zur gesicherten Wirklichkeit.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1912** und das Format 8° sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Baumstark, A., *Literaturbericht* (Ochr N. S. I 363—398): Knapp und auſserordentlich reichhaltig. Umfaſst zum groſsen Teil auch die biblische Literatur.

A descriptive catalogue *of the Mss in the library of Corpus Christi College Cambridge* by M. R. James. VI (Vol. II, p. III) Nos. 451—538 (VII, 373—495. Cambridge, Univ. Press. 7 *s* 6 *d*): Enthält auch Biblica.

Codices manuscripti *nobiliores bibliothecae monasterii sinaïtici eiusque metochii Cahirensis ab archimandrita Porphyrio Uspenskio descripti*, auctoritate academiae scientiarum imperialis petropolitanae sumptibus legati porphyriani: Porphyrii descriptionem in ordinem redactam atque suppletam ed. V. Beneševič I (St Petersburg 1911): Die Arbeit U.s ist 1866 vollendet worden und erstreckt sich auf die griechischen Hss. B. gibt sie heraus, und es soll noch ein 2. und 3. Bd nachfolgen (nach RSphth VI 176 f). Die erste Abteilung beschäftigt sich mit biblischen Hss (vgl. Rb N. S. IX 294 ff).

Delaporte, L., *Catalogue sommaire des Mss Coptes de la Bibliothèque Nationale* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. VI [XVI] 239—248 368—395): S. oben S. 62. Liturgische Stücke, die zum Teil u. a. auch Pss und Cantica enthalten.

Dorfmüller, L., *Verzeichnis der gedruckten Bibelwerke der Lindauischen Stadtbibliothek* hergestellt (Neujahrblätter des Museumsvereins Lindau i. B. Nr 2, 1—28. Lindau, Stettner).

Facsimiles *of ancient Mss* etc. Part IX (fol. 201—225. Taf. Ld. 1911, The new palaeographical Soc.): Nr 201: Griechische Evv (5 u. 7. s.?). 202: Dt und Jos griech. (6. s.). 214—216: Lat. Psalter (13. s.). 217: 4 lat. Bibeln (13. s.). Nr 219: Bible historiale (franz., vor 1413).

Hebbelynck, A., *Les Mss coptes-sahidiques du „Monastère blanc". Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia* (Le Muséon N. S. XII 91—147): Die Sammlung Borgia in Rom umfaſst mit der Nationalbibliothek in Paris den gröſsten Teil der Hss des weiſsen Klosters am Nil. Der übrige Rest ist auf viele andere Bibliotheken verteilt. H. sucht nun in diesem ersten Teil die zu Nr I—XXXII des Katalogs von Zoëga gehörigen Blätter aus den übrigen Sammlungen. Es sind lauter Fragmente des AT. Die auſserordentlich verdienstliche Zusammenstellung soll eine Vorarbeit zu einer kritischen Ausgabe der koptischen Übersetzungen des AT sein. — Auch sep.: *Les Mss* usw. I. *Fragments de l'AT* (64. Löwen 1911, Istar).

Herbert, J. A., *Illuminated manuscripts* (XIV u. 356. Ld. 1911, Methuen. 25 *s*): Behandelt die Illustrationsgeschichte, berührt dabei auch biblische Hss des A und des NT.

Index *to the contents of the Cole Mss in the British Museum.* By G. J. Gray. With a portrait of Cole (VII u. 170. Cambridge, Bowes): Wenige biblische Nrn.

Nau, F., *Notices des Mss syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des catalogues* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. VI [XVI] 271—323): Zum gröfsten Teil Hss, welche die Bibel betreffen. Ein Index erleichtert die Benützung des kleinen Kataloges.

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* usw. [s. BZ VII 350]. Lief. 48 bis 50: Tiersymbolik—Wenden (II. Sp. 2401—2688. München, Allg. Verlags-Gesellschaft. à *M* 1.—): S. oben S. 62. Aus den Lieferungen 47 bis 50 seien folgende gröfsere Artikel verzeichnet: Tempel (Schlögl), Thessalonikerbriefe (F. Maier), Timotheusbriefe (F. Maier), Tischendorf (Nisius), Tobias (Schulte), Völkertafel (Lippl), Vulgata (Nisius), Weisheit (Euringer).

Büchner, G., *Biblische Real- und Verbal-Hand-Concordanz oder exegetisch-homiletisches Lexikon.* Durchges. u. verb. von H. L. Heubner. 25. Aufl. (XVI u. 1148. Lp., Heinsius. *M* 6.—).

Dictionnaire *apologétique de la Foi Catholique* usw. [s. BZ VIII 281]. Fasc. VII: Fin justifie les moyens? — gouvernement ecclésiastique (I. Bd: 1921—1928; II. Bd: 1—320. P. 1911, Beauchesne): Neben Artikeln im Umfange von Monographien findet auch ein kleiner Beitrag von nicht ganz 1 Spalte: „fourmi biblique" (J.-B. Jaugey) eine Stelle. Prv 6, 6—8; 30, 25 wird gerechtfertigt. „Frères du Seigneur" (A. Durand S. J.) fordert wieder mehr Raum. Auch der Galileiprozefs: „Galilée" (P. de Vregille) ist gröfstenteils von prinzipieller exegetischer Bedeutung. Unter „Genèse" handelt Brucker S. J. vom geschichtlichen Wert der Gn und von der Gottesvorstellung in demselben Buche. Beim ersten Punkt geht B. in den Urgeschichten auf einzelnes ein; er hält dabei eine konservative Richtung fest. Das empfehlenswerte Werk schreitet langsam, aber sicher vorwärts.

The catholic encyclopaedia. XII: Philip—Revalidation (800. N. Y., B. Appleton Co. [Freiburg i. Br., Herder.] 27 *s* 6 *d*): S. oben S. 62.

Encyclopaedia *of religion and ethics.* Ed. by J. Hastings. IV: Confirmation — drama (XVI u. 907. Edinburgh 1911, Clark. 28 *s*): S. BZ IX 278.

Theologische Enzyklopädie. Zusammengestellt unter der Redaktion N. N. Glubokovskij [russ.]. XII: Symbolische Bücher — Konstantinopel (XI u. 982. St Petersburg 1911): S. BZ IX 278.

The new Schaff-Herzog *encyclopedia of religious knowledge.* XI: Son of man — Tremellius (XX u. 504. Ld., Funk. 21 *s*): S. oben S. 62.

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. XXXVII f: Sinaï — Tuteur (Tom. V, col. 1761—2336. P. 1911, Letouzey. à *Fr* 5.—): S. BZ IX 279.

Biblical *and theological studies* by the members of the faculty of Princeton theological seminary. Publ. in commemoration of the one hundredth anniversary of the foundation of the seminary (VI u. 634. N. Y., Scribner. $ 3.—): Die biblischen Artikel werden an einschlägiger Stelle notiert.

Breest, E., *Bibelblatt der Preufsischen Haupt-Bibelgesellschaft.* Erscheint vierteljährlich. Jahrgang 1—4 (160. B. 1911, Preufs. Hauptbibelgesellschaft. *M* 1.60): Eine Sammlung der darin erschienenen Aufsätze seit 1907. (Jahrg. *M* —.40). 1. Bibelverbreitung und Bibelverkauf. 2. Zur Entstehung der Kapitel und Verseinteilung der Bibel. 3. Über Verschiebungen von Kapitelanfängen der Bibel. 4. Der älteste Schlesische Bibelverein. 5. Michael Wittmanns NT. 6. Das Bibelverbot der römischen Kirche. 7. Aus den Stiftungsjahren deutscher Bibelgesellschaften. 8. Die „Christentumsgesellschaft" und die Vorläufer deutscher Bibelgesellschaften. 9. Die preufsische Bibelgesellschaft in Königsberg unter Bischof Borowsky. 10. Zur Geschichte der protestantischen Bibelübersetzung

Frankreichs. 11. Zur Hundertjahrfeier der Bibelgesellschaft von Schaffhausen. 12. Lifsdorfs Wiperti-Kirche. 13. Neue Ausgaben der Bibel und ihrer Teile. 14. A. H. Franckes erste Bibelbezugsquellen. 15. Die ersten Privilegien A. H. Franckes und der Buchladen des Waisenhauses in Berlin (zuerst in StKr 1911). 16. Die alte Bibel von Bietenhausen. 17. Die Bibeldrucke Schlesiens (nach StKr 1912, 491 f).

Nau, F., *Notes de critique biblique* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. VI 425 bis 433): 1. La péricope de la femme adultère et la Didascalie. — 2. Sur Ps VII, 10—11. Die Didaskalie bestätigt die richtige Abteilung des Textes (gegen Vulg. und LXX ältere Zeugen). — 3. Permutations des lettres M, N, B, dans le Codex Vaticanus. Diese Vertauschungen lassen es als möglich erscheinen, dafs die Unzial-Hs aus einer Minuskel-Hs abgeschrieben ist. — 4. Un mot hébreu dans Tobie (II, 1). Das ἁγία ist entstanden aus αγβα, Transkription von חג ב[שבועות]. — 5. La locution „adonaï kurios" est-elle propre à Lucien? Die Didaskalie enthält ebenfalls diesen Doppelnamen, so dafs er kein Charakteristikum Luciens sein kann. — 6. Le Marchalianus; VIe ou VIIIe siècle? Die Hs gleicht einem Papyrus von 719, so dafs sie gegen Ceriani wohl ins 8. Jahrh. zu datieren ist.

Palästinajahrbuch *des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem.* Hrsg. von G. Dalman. VII. Jahrg. (II u. 154. B. 1911, Mittler. *M* 3.—): Aufser dem Jahresbericht über das Institut 1910/11 enthält der Band folgende Arbeiten: Mickley, Jerusalem zur Zeit Christi (S. 35—73); Brückner, Nazaret, die Heimat Jesu (S. 74—84); Kahle, Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina (S. 85—122); Siegesmund, Ein Frühlingsritt am äufsersten Meere (S. 123—154).

Perles, F., *Jüdische Skizzen* (313. Lp., Engel. *M* 4.—): Eine Reihe von schon anderswo veröffentlichten Aufsätzen. III. Bibel, Talmud und Midrasch: zur ästhetischen Würdigung der Bibel, die Textbibel von Kautzsch, der erste modern-wissenschaftliche hebräische Bibelkommentar, Judentum und Bibelwissenschaft, Bachers Agadawerk, Wünsches Übersetzung der kleinen Midraschim. IV. Religionsgeschichtliches: was bedeutet יהוה אחד Dt 6, 4, soziale Gerechtigkeit im alten Judentum, Judentum und Griechentum in ihren gegenseitigen Beziehungen, die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, jüdische Apologetik im ntl Zeitalter, Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi u. ä.

Philippson, L., *Gesammelte Abhandlungen.* 2 Bde (VII u. 391; III u. 486. Lp. 1911, Fock): Biblische Gegenstände behandeln folgende (schon anderwärts veröffentlichte) Nummern. III. Religion. 3. Vergleichende Skizzen über Judentum und Christentum (I 199—324). 4. Philo, Straufs und Renan und das Urchristentum (I 325—344). 5. Die Lehre des Judentums von der Vergeltung (I 345—391). 6. Der Teufelsglaube (II 1—14). 7. Die Symbolik des mosaischen Heiligtums (II 15—69). 8. Die Seele nach der Bibel (II 70—90). 9. Die Einheit der Ideen in der Hl. Schrift (II 91—160). 10. Josephus und die Tradition (II 161—174).

Vacandard, E., *Études de critique et d'histoire religieuse.* 3me série: *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie. Les origines du culte des saints (les saints sont-ils les successeurs des dieux?). Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception. La question du meurtre rituel chez les Juifs* (12°. 379. P., Gabalda. *Fr* 3.50): Die gründlichen Artikel des bekannten Geschichtsforschers fufsen zum Teil auch auf biblischen Voraussetzungen und seien deshalb hier genannt.

2. *Einleitung. Kanon.*

Collett, S., *The Scripture of truth, its origin, its languages, its translations, its canon, its symbols, its inspiration, its alleged errors and contradictions, its plan, its science, other sacred books.* 7th ed. (XII u. 324. Ld., Partridge. 2 *s* 6 *d*).

Cornely, R., S. J., *Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium* s. theologiae auditoribus accommodatum. Ed. VII. recognovit et complevit M. Hagen S. J. (XV u. 735. P. 1911, Lethielleux. *Fr* 8.—): S. BZ IX 61.

Renkema, W. B., *Handboek voor de bijbelkunde.* Vorwoord v. H. Bavinck (339. Wageningen 1911, Zomer. *F* 2.50).

Sadler, G. T., *A short introduction to the Bible* (224. Ld. 1911, Williams. 2 *s* 6 *d*).

Scotti, G., *Lezioni di propedeutica biblica.* 2a ed. riveduta e ampliata (490. Neapel 1911, D'Auria. *L* 5.50).

Seisenberger, M., *Practical handbook for the study of the Bible and of Bible literature.* Translat. from the 6th ed. by A. M. Buchanan and edited by Th. J. Gerrard (XII u. 491. N. Y., Wagner. $ 2.—): S. BZ VIII 56.

Sverdrup, G., *Samlede Skrifter i Udvalg.* Udgivne ned A. Helland. V: *Indledning til del gamle Testamente og Oversigt over nogle af de bibelske Böger* (XV u. 384. Minneapolis, Minn., 1910, Frikirkens Boghandels Forlag): Einleitung in das AT und Übersicht über Pss, Is, Jer, Mt, Hebr, Jak von einem antiquierten Standpunkt aus (nach ThLbl XXXII Nr 23, 529).

Wirth, V., *Kapitel und Verse der Bibel* (AelKz XLIV Nr 41, 975 f): AT hat 929 Kapitel, 436 Kap. Geschichtsbücher, 243 Lehrbücher, 250 prophetische Bücher; NT: 260 Kapitel. Mit den Apokryphen hat die ganze Bibel 1339 Kapitel. Das AT hat 21988 Verse, das NT 8005 Verse. — Dazu ***Nestle, Eb.***, *Nochmals Kapitel und Verse der Bibel* (ebd. Nr 47, 1120): N. zählt im NT 7956 Verse. Der Deutsche Bibelkalender von 1701 gibt den Inhalt jedes Kapitels mit je einem Worte, und die Worte werden in lateinische Hexameter formiert. — Dazu noch einmal ***Wirth*** (ebd. 1120 f): Gibt eine Verrechnung um 50 Verse im NT zu. Zu Grunde lag die Bibel der v. Cansteinschen Bibelanstalt 1900, 1. Abdruck.

Howorth, H. H., *The influence of St. Jerome on the canon of the western church.* III (JthSt XIII 1—18): S. BZ VIII 62. Beschäftigt sich noch mit der lateinischen Bibel des hl. Hieronymus und der Anerkennung derselben im Laufe der Zeit. An einer Reihe von Schriftstellern des 5. und 6. Jahrhunderts aus Gallien, Spanien und Italien zeigt H., wie allmählich Hieronymus' Übersetzung die frühere Textgestalt der Bibel verdrängte.

Turner, C. H., *Latin lists of the canonical books. 3. From Pope Innocent's epistle to Exsuperius of Toulouse (A. D. 405)* (JthSt XIII 77—82): Gibt das Kanonverzeichnis auf Grund von 13 Hss, die beschrieben werden.

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Nestle, Eb., *Zu den Onomastica* (ZatW XXXII 17—21): Fordert wiederholt eine Bearbeitung der Onomastica, die voraussichtlich nicht mehr lange auf sich warten lassen wird (s. oben S. 142). N. zeigt an einigen Beispielen, was dabei noch der Aufklärung harrt. — Dazu ***Wutz, F. X.***, *„Zu den Onomastika"*, s. oben S. 142.

Der babylonische Talmud nach der einzigen vollständigen Hs München Codex Hebraicus 95 mittels Faksimile-Lichtdrucks vervielfältigt, mit Inhaltsangabe für jede Seite und einer Einleitung versehen von H. L. Strack. Erste Hälfte. (fol. Leiden, Sijthoff.)

Megilla. *Der Mischnatractat „Megilla"* ins Deutsche übersetzt und mit besonderer Berücksichtigung des NT mit Anmerkungen versehen von J. W. Rothstein (Ausgew. Mischnatraktate in deutscher Übersetzung hrsg. von P. Fiebig Nr 7: VII u. 20. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Betrifft das atl Estherbuch, hat aber auch Bedeutung für das NT und die christliche Zeit, weil die jüdische Liturgie auf das junge Christentum Einfluſs genommen hat. R. hat versucht, durch Kursivdruck die späteren Schichten kenntlich zu machen. Die Anmerkungen erleichtern das Ver-

ständnis des Textes und bieten sachliches Material dar, um die Überlieferungen des Traktates für die praktische Ausbeute auch weiteren Kreisen verwertbar zu machen. Das anspruchslose, aber praktisch angelegte Heft ist sehr dienlich, um die jüdischen Anschauungen für die Förderung der biblischen Studien nutzbar zu machen.

Merk, A., *Die sog. Tractatus Origenis und die neuesten Erörterungen über ihren Verfasser* (ZkTh XXXV 775—783): Bevorzugt das 5. Jahrhundert als Entstehungszeit; möglicherweise sind ältere Quellen benutzt worden. S.

Eusebius' Werke. V: *Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt*, mit textkritischem Commentar herausgeg. von J. Karst (Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. XX: LVI u. 320. Lp. 1911, Hinrichs. *M* 15.—): Exegetische Themata berührt besonders der Abschnitt über die Hebräer; das II. Buch, der sog. Kanon, behandelt auch ntl Tatsachen. Da einerseits das Oktavformat der Berliner Kirchenvätersammlung und anderseits die Seiteneinteilung der armenischen Hss beibehalten werden mufste, sind die sog. Lemmata sehr klein gedruckt, was besonders bei den über die ganze Seite reichenden Querlemmata, z. B. bei denen über Jesus (S. 213), die leichte Lesbarkeit sehr beeinträchtigt. S.

De Mondadon, L., *Bible et Église dans l'apologétique de S. Augustin. III. La controverse philosophique* (Recherches de science religieuse 1911 Nov.-Dez. 546—569): S. oben S. 65.

Romeis, K., O. F. M., *St. Augustins Bibelstudium und Stellung zur Bibellesung* (ThG III 800—811): Die Stellen, die R. emsig zusammengesucht und geordnet hat, beleuchten die Stellung des Heiligen zur praktischen Bibelverwertung.

Boyd, J. O., *Sin and grace in the Biblical narratives rehearsed in the Koran* (Biblical and theological studies [s. oben S. 274] 423—445): Der Koran hat viele atl, wenige ntl Materialien entlehnt, sie aber nach bestimmter Richtung hin umgestaltet. B. verfolgt genauer die Form, in der die biblische Lehre über Sünde und Gnade vom Koran aufgenommen worden ist.

Plattard, J., *L'Écriture Sainte et la littérature scripturaire dans l'œuvre de Rabelais* (74. P.): Auszug aus Jahrgang 1910 der „Revue des études rabelaisiennes".

Smith, P., *The methods of reformation interpreters of the Bible* (BW XXXVIII 235—245): Deutlich fühlbar war der Einflufs des Erasmus bei den Reformatoren. Erasmus selbst war angeregt durch Lorenzo Valla. Luthers, Melanchthons, Zwinglis, Kalvins u. a. Exegese wird in kurzen, oberflächlichen Strichen gezeichnet.

Braun, *Der Biblizismus Luthers. Gedanken zu Grisars Luther, Band II: „Auf der Höhe des Lebens"* (Ev. Kz LXXXVI Nr 5 f, 70—74 85—91): Gerade der Biblizismus Luthers verschuldete seine Fehler, und der war mittelalterlicher Herkunft.

Borrell, P., *Spinoza, interprète du Judaïsme et du christianisme* (APhchr 4. S. XIV [CLXIV] 50—84): Geht auf das Milieu ein, dem Spinoza seine Anregungen verdankte, u. a. zählt er die Werke auf, die er las.

Ritter, P. H., *Baruch Despinoza* I (Nieuw theol. Tijdschr. I 133—151): Zu Dunin-Borkowski, S. v., S. J., Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie (Münster i. W. 1910).

Stummer, F., *Richard Simon. (Zur 200. Wiederkehr seines Todestages)* (Köln. Volksz. 1912, Lit. Beil. Nr 16, 119 f): Würdigt kurz den bahnbrechenden Bibelforscher, dessen Pentateuchkritik S. eine Studie widmet (s. unten S. 318).

Koch, L., *Johan Salomon Semlers Lerned* (Teol. Tidsskrift III 1).

Baumgartner, O. G., *Nietzsche und die Bibel* (Wissen u. Leben 1912, 15. Jan.).

Smith, H. P., *Thirty years of Biblical study* (BW XXXIX 235—242): Gibt einige Notizen über den Kritizismus, der in Amerika von Deutschland her eindrang. S. begrüfst die kritische Richtung in der Bibelwissenschaft als erfolgverheifsend.

Terry, M. S., *Biblical scholars of the United States in 1882* (BW XXXIX 225—234): Zum 30. Jahrestag der Zeitschrift (The Hebrew Student 1882 bis 1883, The OT Student 1883—1888, The O and NT Student 1889—1892, The Biblical World 1893—1912 waren ihre wechselnden Titel) charakterisiert T. die amerikanischen Bibelgelehrten des Gründungsjahres mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten.

Chabot, J.-B., *Notice sur la vie et les travaux de M. Rubens Duval* (44. Mâcon, Protat Frères): Freundeshand hat dem verdienten Gelehrten, dessen Ableben BZ X 112 mitgeteilt wurde, in dieser Bio- und Bibliographie ein Denkmal gesetzt. Rücker.

Borrow, G., *Letters to the British and Foreign Bible Society*. Ed. by T. H. Darlow (490. Ld. 1911, Hodder. 7 *s* 6 *d*): Es handelt sich um die Verbreitung der Bibel in Spanien und Rufsland, um in ersterem Lande besonders der römischen Kirche Schaden zuzufügen (vgl. ExpT XXIII 186).

Weichardt, *Errettung der Bibel aus den Händen der Bibelgesellschaften* (Der Bücherwurm 1910 Okt.): Für den Buchhandel gegen die Bibelgesellschaften (nach Stst X 60 Anm.). — Dagegen *Risch, A.*, *Die deutschen Bibelgesellschaften und ihre Jahrhundertfeiern* (Stst X 59—71): Er verteidigt die Arbeit der Bibelgesellschaften. Um das zu erreichen, hätte es des häfslichen Ausfalls gegen die katholische Kirche in Frankreich (S. 68 — fällt übrigens gegenüber dem mehr und mehr antirömischen Ton der ganzen Zeitschrift nicht allzusehr auf; vgl. besonders den Artikel: Römische Rundschau in der gleichen Nr) wahrlich nicht bedurft.

Classen, W., *Die Volksbibel* (Die christl. Welt XXV Nr 37). — Dazu *Risch, A.*, *Zur Frage einer Volksbibel* (ebd. XXVI 8, 170—177). — *Schuster*, *Volksbibel und Schulbibel. Eine Antwort an W. Classen* (ebd. XXVI 2, 34—37). — *Weber*, *Ein Wort zur Volksbibel* (ebd. XXVI 2, 32—34). — *Classen, W.*, *Die Volksbibel. Schlufswort* (ebd. XXVI 13, 310—312).

Cooper, C. S., *College men and the Bible* (XIV u. 195. N. Y. 1911, Assoc. Press): Bericht über Einführung, Methode und Erfolg des Bibelstudiums unter den Studierenden (nach BW XXXVIII 358 f).

De Knoop, Frida, *„All Hail“. Simple teachings in the Bible illustrations from the old masters* (4⁰. 524. Ld., Humpreys. 21 *s*).

Gierse, K., *Die neue Brevierreform* (ThG IV 1—5).

Gruber, P., *Anleitung zum Breviergebete und zur Feier der heiligen Messe nach der Konstitution „Divino afflatu“* (16. Graz, Moser. *M* —.20).

Hartl, V., *Zur Reform des Brevieres* (Kath 4. F. VIII 321—343, IX 133 bis 146 200—211): Als Exeget berücksichtigt H. auch die biblischen Bestandteile des Brevieres. Er macht Vorschläge zur Verbesserung der Sprache in den Pss und beklagt den Mangel an Abwechslung in den vorgeschriebenen Pss. Auch in den Lektionen der 1. Nokturn wünscht er einen ausgedehnteren Wechsel der Stücke. — Zum Schlufs bringt H. noch einige Wünsche für die Fortführung der Reform: mäfsige Reform des Pss-Textes, Berücksichtigung des NT u. a.

Heilmann, A., *Bibel-Bilder. Gedanken zur religions-pädagogischen Wertung der biblischen Kunst* (Kempten, Kösel. *M* 2.50).

Krug, J., *Lebensvolle biblische Geschichte oder Schulbibel?* Eine Lebensfrage der katholischen Jugend- und Volksbildung besprochen (III u. 119. München 1911, Manz): Tritt für erstere gegen letztere ein.

Niebergall, F., *Biblische Geschichte, Katechismus, Gesangbuch. Grundsätze und Methoden für ihre Behandlung* (III u. 88. Tübingen 1910, Mohr. *M* 1.20).

Rogg, M., *Katechismus- und biblischer Geschichtsunterricht* (ThprMS XXI 734—740): Soll verbunden werden ohne starren Lehrplan, sondern dadurch, dafs die Lehrpersonen, Katechet und Lehrer als Vertreter der biblischen Geschichte, sich persönlich in Beziehung setzen.

Schnitzler, M. H., *Die Methodik des biblischen Bildes.* Zugleich ein Geleitwort zur „Düsseldorfer Bilderbibel" (80. Düsseldorf 1911, Schwann. *M* 1.—).

Wurster, *Die Bibelstunde, ihre Geschichte, Aufgabe und praktische Gestaltung* (224. Stuttgart, Ev. Gesellschaft. Geb. *M* 2.50).

4. Bibelkritik. Katholische Bibelkritik.

Beecher, W. J., *Reasonable Biblical criticism* (XVII u. 335. Philadelphia 1911, The Sunday School Times Comp.): Populär und in konservativem Sinne gehalten (nach PrthR X 313 f).

Gough, E., *The Bible true from the beginning.* IX (Ld., Routledge. 16 *s*).

Hicks, E. S., *The Bible literature in the light of modern knowledge* (144. Ld., S. S. A. 2 *s*).

Hirsch, W., *Religion und Civilisation vom Standpunkt des Psychiaters* (VII u. 652. München 1910, Bonsels): Ist Gegner derjenigen, welche die Geschichtlichkeit der atl und ntl Personen leugnen oder wenigstens die Berichte darüber für ungeschichtlich halten. „Durch die Annahme von Geisteskrankheiten, wie sie hier geschildert sind, erhalten die biblischen Vorgänge eine vollkommene und umfassende Erklärung" (S. III). Abraham ist der Begründer des Monotheismus, und zwar stützte er ihn auf angebliche göttliche Offenbarungen. Abraham aber war ein Paranoiker usw.

Hoffbauer, F., *Bibel. Gedankenfreiheit, Häckel.* Eine Zusammenstellung (16. Frankfurt, Englert. *M* —.50): Eine Kampfschrift gegen Häckel, aber auch gegen den Papismus (vgl. ThG IV 59).

Violet, Was ist Offenbarung Gottes in den Büchern der Bibel? (Die christl. Welt XXVI 14 f, 323—327 347—349): Wen die tiefste Kraftwirkung erfaſst, der empfängt die Offenbarung Gottes am sichersten.

Warschauer, *What is the Bible?* (Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*).

Meminisse iuvat! Für Exegeten (Pastor bonus XXIV 225—227): Stimmt der Klage von P. A. M. Weiſs, Lebens- und Gewissensfragen (Freiburg i. Br. 1911, Herder) bei und redet ebenfalls von gefährlichen Anleihen, welche auch katholische Exegeten bei liberalprotestantischen Bibelkritikern machen, gibt aber dieser Klage eine mehr wohlwollende Form und will nicht pessimistisch übertreiben. An 2. Stelle nimmt er Allgeiers (s. BZ IX 317) Gegenschrift gegen Schulz (s. BZ VI 320), die die Doppelberichte der Gn wegerklären will, in Schutz gegen eine unwirsche Abfertigung in einer neuesten Nummer einer sonst geschätzten Zeitschrift.

Nogara, G., *Di alcune opinioni recenti intorno all' inerranza biblica* (Mailand, „Scuola cattolica". *L* —.60): S. oben S. 67.

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Sprachliches.

Bruston, Le sens de ἁφή dans la Bible (Rev. des ét. grecques XXIV 77—82): Auch Kol 2, 15 und Eph 9, 16 bedeutet das Wort „Schlag", „Heimsuchung" u. dgl., wie sonst in der Hl. Schrift. Der Lateiner hat das σύνδεσμοι = Fesselung auf σῶμα bezogen und als Verbindungen zwischen den Gliedern gedeutet und danach auch das vorausgehende ἁφή verstanden.

Mitteis, L., und **Wilcken, U.,** *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde.* I 1. 2: *Historischer Teil.* II 1. 2: *Juristischer Teil* (Lp., Teubner. *M* 12.—; 14.—; 8.—; 12.—).

Wenger, L., Der heutige Stand der Papyrusforschung (DLz XXXII Nr 49 f, 3077—3084 3141—3145).

2. Text und Übersetzungen (allg., kopt., lat., engl., holl.).

Darlow, T. H., and **Moule, H. F.,** *Historical catalogue of the printed editions of the Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible Society.* 2. Bd in 3 Teilen: *Polyglots and languages other than*

English (1750. Ld. 1911, The Bible house. £ 3.—): Der 1. Bd ist 1903 erschienen und enthielt die englischen Bibelausgaben. Die 3 Teile des 2. Bandes erreichen einzeln den Umfang des 1. Bandes und enthalten die Bibelausgaben der Gesellschaft in den andern Sprachen (nach ExpT XXIII 316).

Sedgwick, S. N., *The romance of precious Bibles.* 3rd ed. (304. Ld., Bagster. 2 *s* 6 *d*).

Hyvernat, H., *The J. P. Morgan collection of Coptic manuscripts* (JbL XXXI 54—67): Umfafst 50 Bände, z. T. mit den Originaleinbänden aus dem 9.—10. Jahrh. Lv, Nm, Dt, 1 u. 2 Sm und Is sind vollständig vorhanden. Mt, Mk, Jo, Lk (fragm.), 14 Briefe Pauli, 1 u. 2 Petr, 1—3 Jo finden sich vom NT darunter. Meist ist der sahidische Dialekt vorhanden, aber auch fajjumische und bohairische Stücke sind dabei.

Strecker, K., *Die Cena Cypriani und ihr Bibeltext* (ZwTh LIV [N. F. XIX] 61—78): Eine Osterpredigt, welche dem hl. Cyprian zugeschrieben wird. S. zeigt, wie man durch genaue Erforschung der überlieferten Texte manche unverständliche Stelle erklären kann. Da die Schrift aus einer Unmenge von Bibelzitaten und biblischen Anspielungen besteht, so ist sie für den lateinischen Bibeltext von Wert. Der hier vorliegende Bibeltext enthält vielfach eigentümliche Lesarten.

Condamin, A., *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme.* II (Recherches de science religieuse 1912 März-Apr. 105—138): S. oben S. 70.

Dalpane, F., *Nuovo Lessico della Bibbia Volgata con osservazioni morfologiche e sintattiche.* Riveduto da F. Ramorino (XLII u. 251. Florenz, Libr. ed. Fiorentina. *L* 4.—).

Ussani, V., *Di un preteso uso della Vulgata* (Rivista di Filologia e di istruz. class. XXXIX 550—557): Die 3. Sg. Act. wird (gegen Kaulen, Handbuch § 108) nicht im Sinne des Passivs oder der 3. Plur. Act. gebraucht. Gn 16, 14 ist die LXX von Einflufs gewesen. Ebenso Ps 86, 5 (U. erörtert die Lesart „mater“ Sion f. μητι Σιων), wo Hieronymus ausdrücklich homo als Subjekt von dicet angibt. In Is 15, 5 dachte Hieronymus an das Kollektivum Moab als Subjekt, das er singularisch und pluralisch behandelt.

Pope, H., O. P., *The origin of the Clementine Vulgate* (Amer. eccl. Rev. 1911, 428—447): Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung bis zum Tridentinum (nach ThG III 847).

Baumgarten, P. M., *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.* Aktenstücke und Untersuchungen (Atl Abh. III 2: XX u. 170. Münster i. W. 1911, Aschendorff. *M* 4.80): B.s Buch erschien etwas nach Le Bachelet (s. oben S. 69). Nachdem B. hier die schwierige Frage der sixtinischen Vulgata selbständig und gründlich behandeln kann, bleibt wohl kein Zweifel mehr übrig, dafs die Bulle „Aeternus ille“ — B. veröffentlicht eine kritische Ausgabe der Bulle in seinem Werke — gesetzmäfsig promulgiert und die Vulgata veröffentlicht worden ist. Es wird auch wohl nicht lange dauern, bis diese Tatsache allgemeine Anerkennung findet. Man wird sich darauf einrichten müssen und einrichten können, z. T. auch in der apologetischen Behandlung dieser Frage sich neu orientieren. Das ist das Hauptverdienst dieser Schrift, die freilich nur zu verteidigen und genauer zu schildern hat, was B. schon festzustellen gelungen war. Aber B. hat auch noch auf seinen Forschungswegen mit geschickter Hand da und dort über den Weg hinausgegriffen und näher oder ferner mit seinem Thema zusammenhängende Punkte klargestellt oder wenigstens in anregender Weise berührt. Aktenstücke über die Druckkunst und die amtliche Bibelausgabe, Drucklegungsgeschichte der Bibel, Statistisches über sixtinische Bibeln, ihre Zahl, die wertvolleren Exemplare, Preis u. a. gehen den eigentlich einschlägigen Punkten: die amtliche Rechtfertigung der Bibeleinziehung, die amtliche Veröffent-

lichung von Konstitutionen, Unmöglichkeit einer Fälschung der Promulgationsnotiz, zur Seite. Trotz der etwas zerfließenden Anlage der Schrift liest man die durchgehend aktenmäßige Darstellung mit großem Interesse und nimmt gern auch den hie und da in harte Form gekleideten Tadel hin, daß man in dieser Frage viel zu wenig selbständiges Urteil geübt hat, daß einer dem andern nachgeredet und nachgeschrieben habe. Sein Motto: Sap 7, 13 Sir 37, 20 hat ihn dazu geführt, daß er nicht bloß Sixtus V. gegen unberechtigte Anschuldigungen — er formuliert sie viel schärfer, als es je Übung gewesen ist — verteidigt, sondern zum Ankläger Bellarmins wird. Nicht notwendig will es uns aber scheinen, wenn auf Bellarmins Beschönigungsversuch hin eine allgemeine Anklage gegen die damalige Zeit erhoben wird, als ob ihre sittlichen Auffassungen ein beträchtliches Manko aufgewiesen hätten.

De la Servière, J., *Le cardinal Bellarmin, d'après des publications nouvelles* (Études CXXIX 584—589): Über Le Bachelet, Bellarmin avant son cardinalat (1542—1598). Correspondance et document (XXXIV u. 559. P. 1911, Beauchesne) und Bellarmin et la Bible sixto-clémentine (s. oben S. 69). Referat.

Grammatica, L., *Delle edizioni della „Clementina"* (Scuola catt. 4. S. XXII 186—199 465—494): Beschreibt die Entstehung der Clementina und erörtert die Frage, inwieweit die späteren Ausgaben der Originalausgabe entsprechen müssen. G. läßt in Nebendingen Abweichungen zu und findet 3 typische Formen der Vulgataausgaben jetzt in Gebrauch: Vercellone (1869), Fillion (1887) und Hetzenauer (1906). Hetzenauers Methode wird eingehend kritisiert. Er hat sich zu genau an die Vorlage auch in Äußerlichkeiten angeschlossen. Besser urteilt G. von Vercellone. Orthographie und Interpunktion müssen nach kritischen Grundsätzen auch in der Clementina revidiert werden. Die Frage der Interpunktion behandelt G. eingehend. Es ist mehr für inhaltliche als für formelle Genauigkeit in der Ausgabe der Clementina.

Nisius, J. B., S. J., *Zur Geschichte der Vulgata Sixtina* (ZkTh XXXVI 1—47 209—251): Gegen Baumgarten (s. oben) im wesentlichen für Le Bachelet (s. oben S. 69). Das Datum der Bulle „Aeternus ille" habe B. endgültig richtig bestimmt. In der Frage der Promulgation lehnt N. einige zu weit gehende Aufstellungen B.s ab, erkennt aber auch die günstige Position B.s nach der Aktenlage nicht an. Er kehrt das Bureaukratensprüchlein um: Quod est in actis, non est in mundo; der Publikationsvermerk entscheide nicht über die Tatsache der Promulgation. Wenn auch B.s Sicherheit nicht in allweg begründet ist — die Frage ist noch nicht in allen Punkten ganz geklärt und wird wohl nicht mehr zu klären sein —, so muß man sich doch in der Hauptsache für ihn entscheiden, wenn man alles genau abwägt: die Bulle und die Vulgatarevision ist promulgiert worden. N. tritt auch im Zusammenhang damit dafür ein, daß Sixtus V. selbst noch seinen Sinn geändert habe und an eine Zurückziehung der Bibel gehen wollte. Man wird N. wenigstens insofern zustimmen, als er einzelne Übertreibungen B.s auf ein bescheidenes Maß zurückführt. Es sind auch Zeugnisse hierfür vorhanden. Allein das sicher vorhandene Bestreben, einen vermeintlichen Fehler Sixtus' V. ohne Aufsehen gutzumachen, beeinträchtigt sie. Der 2. Schlußartikel bietet eine Geschichte der Kritik an der sixtinischen Bibelrevision und enthält selbst eine scharfe Kritik daran. Auch hier tritt N. wiederum hauptsächlich Baumgarten entgegen. Daß seine Darlegungen auf genauer Forschung beruhen, zeigt sich allenthalben. Wir dürfen dankbar sein, daß der Streit über die sixtinische Bibel zu den orientierenden Erörterungen über den verwickelten Fragepunkt Anlaß gegeben hat.

Vulgata-Revision. *2. Bericht* (32. Rom 1911, S. Anselmo): Mit mehreren Abbildungen aus Hss u. a. Die Sammlung von photographischen Reproduktionen der wichtigsten Hss wie die Kollationsarbeit schreiten rüstig

vorwärts. Spezialforschungen sollen in einem neuen Organ: Collectanea biblica latina, veröffentlicht werden. Besonders wird über De Bruynes Bibliotheksreisen in Spanien u. a. O. berichtet. Über die beigegebene Studie: *Note upon the present state of the Vercelli Gospels* s. oben S. 184. — Dass. *De revidenda Vulgata relatio secunda* (32. Rom 1911, Loescher. *M* 2.—). S.

Nestle, Eb., *Eine Frage nach der besten Vulgatakonkordanz*, s. BZ IX 229.

Breest, E., *Der Herausgeber der „Halberstädter Bibel" von 1522* (StKr 1912, 478—488): Ist nicht Ludwig Trutebul, wie Dommer und Walther auf Grund eines Indizienbeweises geschlossen haben, sondern Curt Drake, wie die Vignetten zu den Illustrationen CD ersehen lassen.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* 3. Bd (LXII u. 580. Weimar 1911, Böhlaus Nachf. *M* 19.60): Eigenhändige Aufzeichnungen Luthers in sein Psalterhandexemplar 1528. Text der Revisionsprotokolle zum Psalter 1531. Text der Bibelrevisionsprotokolle 1539—1541 und hsl Eintragungen Luthers in sein Handexemplar des AT von 1529/38.

Textbibel *des A und NT*, in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten hrsg. von E. Kautzsch. Das NT in der Übersetzung von C. Weizsäcker. 3. Aufl. (17.—24. Taus.). Ausgabe A: AT mit den Apokryphen und NT (VIII u. 1139; IV u. 212; IV u. 288. Tübingen, Mohr. *M* 5.—). — Ausgabe B: Das A und NT ohne die Apokryphen des AT (VIII u. 1139; IV u. 288. Ebd. Geb. *M* 5.50). — Ausgabe C: Das AT ohne die Apokryphen des AT (VIII, 1139 u. 6. Ebd. Geb. *M* 5.—).

Armstrong, R. G., *The inheritance of the Authorized Bible of 1611* (BW XXXVIII 402—408): Zeigt an Beispielen, dafs die Authorized Version manches von den vorausgegangenen Bibelübersetzungen übernommen hat.

The 1911 tercentenary *commemoration Bible* (Oxford, Univ. Press. 8 *s* 6 *d*): Eine Revision der Authorized Version (nach ExpT XXIII 173).

Holy Bible: *Revised Version in verses* (Cambridge, Univ. Press. 2 *s* 6 *d*): Ohne Randnoten, jeder Vers mit Alinea beginnend (nach ExpT XXIII 173).

Revised Bible. *Divided into verses and with central column references* (Oxford, Univ. Press. 6 *s*).

Interlinear Bible. *Revised and Authorized Version.* Printed in large type where the agree. Where the differ both are printed in small type (Cambridge, Univ. Press. 6 *s*).

Hoskier, H. C., *The „Authorized" Version of 1611* (Bs LXVIII 693—704): Wendet sich gegen eine neue Revision der englischen Übersetzung, die jetzt noch nicht — wenigstens auf einige Jahre hinaus noch nicht — zeitgemäfs wäre.

Maas, A. J., *The English Protestant version of the Bible after three hundred years* (Eccles. Rev. 1911 Okt.).

Macaulay, G. C., *The English Bible* (Quart. Rev. 1911 Okt. 505—530).

Metcalf, J. C., *The English Bible in English literature* (The Rev. and Expositor 1911 Okt. 511—523): Populär (nach BW XXXVIII 434).

Whitley, W. T., *The character and history of the 1611 Version* (The Rev. and Expositor 1911 Okt. 491—510).

Robinson, E. A., *The story of our Bible* (110. Cincinnati 1911, Jennings): Populäre Geschichte der englischen Bibel (nach BW XXXIX 142).

American Standard *New Testament and Psalms.* India paper edition (N. Y., Nelson).

Dosker, H. E., *The Dutch „Staten-Bybel" of 1637* (PrthR X 86—109): Erzählt die wechselvolle, lange Geschichte dieser holländischen Übersetzung und gibt ihr vom kritischen Standpunkt weitaus den Vorzug vor der Authorized Version, mit der sie ungefähr gleichzeitig in Angriff genommen wurde.

Vgl. Nau (s. oben S. 275).

c) Religion. Archäologie.

1. Religion und Theologie.

Loisy, A., *Histoire des religions. Ouvrages généraux* (suite) (RHLr N. S. III 184 f).

Richardson, E. C., *Periodical articles on religion 1890—1899: Author index* (876. N. Y. 1911, Scribner. $ 5.—).

Bricout, J., *Où en est l'histoire des religions?* (Suite et fin.) *Conclusion* (RClfr LXVIII 641—696): S. BZ IX 303. Der Schlufs der Artikelserie, die auch die nachchristliche religiöse Entwicklung behandelt, kehrt wieder u. a. zur jüdisch-christlichen Religion zurück und legt ihre Transszendenz und ihre Zukunftsaussichten dar.

Die Religion *in Geschichte und Gegenwart* [s. BZ IX 286]. III. Bd Hesshus—Lytton (Tübingen, Mohr. *M* 27.—).

Textbuch *zur Religionsgeschichte.* Unter Mitwirkung von H. Crapow, H. Haas, H. Jacobi, B. Landsberger, H. Oldenberg, J. Pedersen, P. Tuxen, K. Ziegler hrsg. von E. Lehmann (Samml. theol. Lehrbücher: VIII u. 372. Lp., Deichert. *M* 6.—): Berücksichtigt China und Japan, Ägypten, Babylonien, Assyrien, Islam, Indien, Persien, Griechenland, Rom und Germanentum und will charakteristische Texte in vollem Umfang bieten.

Frazer, J. G., *The golden Bough, a study in Magic and religion.* 3rd ed. Part III: *The dying God* (XII u. 305. Ld., Macmillan. 10 *s*): S. 160 ff kommt F. auf die Kinderopfer der Hebräer zu sprechen.

Frazer, J., *Le rameau d'or.* Traduit de l'anglais par R. Stiebel et J. Toutain. III (590. P. 1911, Schleicher. *Fr* 10.—): Vgl. oben S. 72. Im Jahr 1903 ist der 1. Bd ins Französische übersetzt worden. Der 3. Bd handelt von den agrarischen Kultgebräuchen und dem Ritualmord (nach RClfr LXIX 337 f).

Martindale, C. C., *The „word" of God: pagan and Jewish background. II. Mythological developments* (The Month 1912 Jan.). — Schlufs des Artikels ebd. Febr.

Walton, F. E., *Development of the Logos-doctrine in Greek and Hebrew thought* (VII u. 100. Ld. 1911, Simpkin. 4 *s*).

Matthes, J. C., *De heilige Geest* (Nieuw theol. Tijdschr. I 111—132): Zur Klärung der ntl Vorstellung vom Hl. Geist, der in Paulus-Lukas gegenüber den andern ntl Schriftstellern auffällig in den Vordergrund tritt, untersucht M. die Begriffsentwicklung auf atl Boden. Der atl Geist stand anfänglich aufserhalb Jahwes. Neben dem ruah-Dämon steht ein ruah-Geist, der im Menschen wohnt. Eine 3. Existenzform ist der Geist als Element, als Fluidum. Die älteren Propheten wiesen die Vorstellung des Geistes ab, weil sie nicht vollkommen zu ihrer Gottesvorstellung pafste. Seit Ezechiel wurde dieser Begriff wieder aufgenommen und eng mit Jahwe verbunden. Doch lebte der frühere Begriff vom selbständigen Geist in Spuren noch fort, die Lukas aufgenommen und weiter gebildet hat. M. folgt vielfach Volz (s. BZ IX 85).

Aitken, W. E. M., *Beelzebul* (JbL XXXI 34—53): So ist zu lesen. „Zebul" heifst Wohnung und wird besonders von der Wohnung Gottes = Tempel oder Himmel gebraucht. Hier kommt letztere Bedeutung in Frage. Es ist die Bezeichnung eines Dämons geworden, der aus dem fremden „Herrn des Himmels" sich bei den Juden entwickelt hat. Mifslich für diese Hypothese ist nur, dafs Baalzebub im 4 Rg 1, 2 dabei unberücksichtigt bleiben mufs. A. hält diesen Namen für eine Mifsbildung aus Beelzebub.

Whittaker, T., *Priests, philosophers and prophets.* A dissertation on revealed religion (260. Ld. 1911, Black. 5 *s*).

Dujardin, É., *The source of the christian tradition, a critical history of ancient Judaism.* Revised ed., translated by J. McGabe (XVI u. 307. Ld. 1911, Watts. 5 *s*): S. BZ V 85, X 75.

Böhl, F. M. T., *Neu gefundene Urkunden einer messianischen Sekte im syrisch-palästinischen Judentum* (Theol. Tijdschrift XLVI [1911] 1, 1—36 93): Zu Schechter (s. BZ IX 193).

Lagrange, M.-J., *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas* (Rb N. S. IX 213—240): Zunächst gibt L. eine revidierte Übersetzung der Schechterschen (s. BZ IX 193) Urkunden mit sprachlichen und sachlichen Anmerkungen. Weiterhin will er den Inhalt erörtern und die verschiedenen Ansichten über den Charakter der Sekte prüfen.

Leszynsky, R., *Observations sur les fragments of a Zadokite work édités par Schechter* (RÉj LXII 190—196): Versucht durch Konjekturen den Text zu verbessern. Die Bedeutung der Fragmente, denen er sehr hohen Wert beimifst, will er später erörtern. — Dazu **Lévi, J.**, *Notes sur les observations de M. Leszynsky* (ebd. 197—200).

Margoliouth, G., *The Sadducean Christians of Damascus* (Exp 8. S. II 499—517): Gibt einen Überblick über den Stand der Fragen, besonders was die Abfassungszeit und die beiden — so M. selbst (s. oben S. 72) — Messias betrifft. M. glaubt, dafs seine Ansicht durch die Erörterungen noch mehr bestätigt worden sei. M. wiederholt seine künstliche Chronologie, um auf die nachchristliche Zeit zu kommen. Auch in den Angaben der Schrift findet er einen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems unter Titus. Die 2 Messias hält M. gegenüber manchen Gegnern aufrecht. Trotz der Einschärfung des mosaischen Gesetzes hält er am judenchristlichen Ursprung fest, womit ein gewisser Grad von Antipaulinismus wohl vereinbar ist. — **Ders.**, *The Sadducean Christians of Damascus. II. The exordium of the Manifesto* (ebd. III 213—235): Gibt eine selbständige Übersetzung mit Anmerkungen und Erörterungen. Der „Lehrer" ist Jesus. M. stellt die Beweise hierfür zusammen.

Montgomery, J. A., *A lost Jewish sect* (BW XXXVIII 373—383): Zu Schechter (s. BZ IX 193). Unterläfst es vorsichtigerweise, der Sekte einen bestimmten Namen geben zu wollen. Entstanden mag die Sekte schon vor der makkabäischen Erhebung sein. Einige Anschauungen dieser jüdischen Richtung seien ins NT übergegangen.

Frey, J.-B., *L'état original et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps du Jésus-Christ* (RSphth V 507—545): Die einläfsliche Durchmusterung der jüdischen Literatur, die zwischen 200 vor Christus bis 50 nach Christus entstanden ist, ergibt, dafs ihnen die Lehre von der Erbsünde nicht bekannt ist. Seppelt.

2. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Baldensperger, P. J., *The immovable east* (PEF XLIV 8—13).

Hartmann, R., *Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends* (ARW XV 137—152): Weist auf eine bisher zu wenig beachtete Quelle für die biblische Archäologie hin und gibt einige Beispiele aus den bekannten Itinerarien.

Atlas *der bijbelsche aardiks- en oudheidkunde.* Karten getecknet door C. Groote. Tekst bewerkt door K. Wielemaker (fol. 24 Karten, 61 Abb., 47 S. Nijkerk 1911, Callenbach. *F* 2.20).

Wielemaker, K., *Beknopt leerboek der bijbelsche oudheidkunde* (VIII u. 107. Goes 1911, Oosterbaan. *F* 1.—).

Hoppe, *Jüdisches Leben im heiligen Lande* (Ev. Kz LXXXV Nr 43, 681—686, Nr 44, 694—696): Beschreibt die Parteien des Judentums und ihren wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung.

Heijermans, H., *Sabbath.* Eine Studie. Einzig autorisierte, nach dem Ms hergestellte Übersetzung von R. Ruben. 2. Aufl. (78. Pöfsneck i. Th. 1910, Feigenspan. *M* 1.—).

Aptowitzer, V., *Fragment d'un rituel de Paque originaire de Palestine et antérieur au Talmud* (RÉj LXIII 124—128): Weist auf das hohe Alter des Fragmentes hin, das Greenstone ZhB 1911, 122 f veröffentlicht hatte.

Löffler, E., *Ziffern und Ziffernsysteme der Kulturvölker in alter und neuer Zeit* (Math. Bibl., hrsg. von W. Lietzmann und A. Witting 1: IV u. 93. Lp., Teubner. *M* —.80): U. a. auch die Zahlzeichen bei den semitischen Völkern.

Tristram, *Natural history of the Bible*. Neudruck (Ld., Soc. for Prom. Christ. Knowl. 5 *s*).

Porter, G. S., *Birds of the Bible*. Illustr. (468. Ld. 1911, Hodder. 12 *s*).

Bauer, L., *Zwei seltene Getreidearten Palästinas* (MNdPV 1911, 88 f): Mit Abb. kaff er-ruhmān = Hand des Barmherzigen heifst eine Getreideart aus dem Ostjordanland, welche hie und da mehrere Ähren auf einem Stengel treibt. Die 2. seltene Getreideart ist die sog. Prophetengerste.

Goldmann, F., *La figue en Palestine à l'Époque de la Mischna* (RÉj LXII 216—232): Mit Anmerkungen von J. Löw.

d) Geographie. Inschriften.

Garcia, Z., S. J., *Egeria ou Aetheria?* (Analecta Bollandiana XXX 4, 444—447): S. BZ IX 289. — Dazu *Wilmart, A.*, *Encore Egeria* (Rbén XXIX 91—96): W. hält trotz Weigand und Baumstark (s. oben S. 73) dafür, dafs man das Itinerarium besser nicht gebraucht für 4. oder 5. Jahrh. Gegen Garcia hält W. am Namen Egeria fest.

Löfstedt, E., *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae.* Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache (Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Upsala: III u. 360. Lp. 1911, Haupt. *M* 10.—).

Mario Esposito, *The pilgrimage of an Irish Franciscan in A. D. 1322* (Hermathena XVI [Nr XXXVII, 1911] 264—287).

Blochet, *Relation du voyage en Orient de Carlier de Pirron (1597)* (Rev. de l'Or. lat. XII 112—203).

Bauer, B., *Nach dem h. Lande.* 2 Bde. 4. Aufl. (364, 274. Radolfzell, Moriell. *M* 5.—).

Copping, A. E., *A journalist in the Holy Land.* Illustr. by H. Copping (Ld., Rel. Tract. Soc. 5 *s*).

Leach, C., *The romance of the Holy Land* (Ld., Arnold. 7 *s* 6 *d*): Dichterischer Reisebericht (nach ExpT XXIII 172).

Vega, *Au pays de la lumière, notes et impressions d'un voyage en Syrie, en Galilée et à Jérusalem* (16⁰. VI u. 341. P., Fischbacher. *Fr* 3.50).

Musil, A., *Bemerkungen zu Guthes Bibelatlas*, s. oben S. 125—132.

Smith, W. W., *The student's illustrated historical geography of the Holy Land* (Philadelphia, Sunday School Times Co. $ —.75).

Wright, G. F., *Palestine and its transformation* (Records of the Past X 283—292): Referat über Huntington (s. BZ IX 290).

Dibelius, M., *Im Lande Jahwes und Jesu* (DLz XXXIII 8, 453—456): Zu Rohrbach (s. oben S. 74; 368 S. *M* 5.—), der die religionsgeschichtliche Entwicklung von der Richterzeit bis auf Jesus von seinen Reiseerlebnissen aus beleuchtet.

Trietsch, D., *Bilder aus Palästina* (159 mit Abb. B.-Gr.-Lichterfelde 1911, Orientverlag. Geb. *M* 4.—).

Klein, S., *Zur Topographie des alten Palästina* (ZdPV XXV 38—43): 1. Platanus bei Sichem. 2. Kapernaum = כפר נחום, also nicht כ׳ אַחוּם = tell-ḥūm. 3. Ch. umm el-ʿamūd = עמודה des 2. Jahrh. 4. Gergesa-Kursi. Letzteres kommt auch in der talmudischen Literatur vor.

Brune, B., *Josephus, der Geschichtsschreiber des heiligen Krieges, und seine Vaterstadt Jerusalem.* Mit Angabe der Quellen dargestellt und untersucht (12⁰. Wiesbaden, Selbstverlag. *Fr* 2.—).

Rotermund, E., *Studien aus dem deutschen ev. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 19. Das Jerusalem des Burchard vom Berge Sion* (ZdPV XXV 1—27 57—85): Mit 2 Tafeln. Der Reisebericht stammt aus dem 13. Jahrh. R. stützt sich auf Laurent, Peregrinationes medii

aevi quatuor (Lp. 1864 u. 1873), und gibt eine kritische Darstellung des Stadtbildes, der Geographie und der Stadt selbst mit ihren Heiligtümern.

De Vogüé, *Jérusalem hier et aujourd'hui. Notes de voyage* (12°. 109. P., Plon): S. oben S. 74.

Nestle, Eb., *Rhinokolura* (ZdPV XXV 107): Zur Etymologie bei Epiphanius.

Nestle, Eb., *Der Name des Sees Tiberias* (ZdPV XXV 48—50).

Giron, N., *Notes épigraphiques* (Mélanges de la Faculté or. [Beyrouth] V 1, 71—78).

Vgl. Mickley (s. oben S. 275).

e) Auslegung. Apokryphen.

Bainvel, J. V., *Winke für die richtige Verwertung von Schrifttexten in der Predigt.* Nach der 2. Aufl. ins Deutsche übertragen und mit Ergänzungen versehen von E. Schäfer (XIII u. 131. Rottenburg a./N., Bader. Geb. *M* 2.20): Die 1. französische Aufl. erschien 1895; die 2. 1907 (s. BZ VII 68). Verdienstlich ist, daſs überhaupt die Achtsamkeit auf diesen Punkt gelenkt wird und daſs allgemeine Anweisungen und besondere Beispiele von Fehlern gegeben werden. Vollständigkeit ist nicht angestrebt.— Vgl. ***Les contresens** bibliques de la prédication* (RClfr LXVIII 378—381): Auszug aus einem Aufsatz des „Interdiocésain" (August 1911) im Anschluſs an Bainvel.

Bartmann, B., *Lehrbuch der Dogmatik.* 2., vermehrte u. verbess. Aufl. (XX u. 862. Freiburg i. Br. 1911, Herder. *M* 14.—): Die Dogmatik hängt engstens mit der biblischen Exegese zusammen. B. will diesem engen Zusammenhang noch besonders Rechnung tragen und kann mit Recht betonen, daſs er ein gutes Stück eigener Arbeit der biblischen Beweisführung gewidmet habe. In Bezug auf die fortschrittliche Exegese zieht B. zwar als Dogmatiker die Grenzen etwas enger, ohne aber den berechtigten Kern derselben zu negieren. Ein wohlabgewogenes Urteil offenbart B. in Fragen, die direkt biblischer Natur sind, und auch in der Auffassung der Stellen, auf die er seine dogmatischen Beweise stützt.

Concordances *évangéliques et bibliques du catéchisme* (56. P. 1910, Lethielleux. *Fr* —.50): Zu den einzelnen Artikeln des Katechismus des Konzils von Trient werden die biblischen Belegstellen angeführt.

Dale, A., *The Bible* (Exp 8. S. III 15—24): Erbaulich.

Dobschütz, E. v., *Wo suchen die Menschen das Paradies?* (Festschr. z. Jahrhundertfeier der Univ. Breslau. Im Namen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde hrsg. von T. Siebs [VIII u. 716. Breslau, Marcus] 246—255): Streift Biblisches nur und beschäftigt sich mit einem Texte, der sozusagen ein Paradiesitinerar enthält.

Erbt, W., *Von Jerusalem nach Rom. Untersuchungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellung des Urchristentums.* Mit Anhang nebst Sternkarte: *Der Sternenhimmel im AT* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XVII 2: IV u. 132. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Wandelt auf den Bahnen Jensens. E.s Markusevangelium (s. BZ IX 212) hatte Lehmann-Haupt (s. BZ IX 306) einen „Versuch einer neuen Betrachtung der mythischen Elemente im Leben Jesu unter Anerkennung seiner Geschichtlichkeit" genannt. E. will in der vorliegenden Schrift das Stadium des Versuches überschritten haben. Im Anhang schickt E. voraus, daſs man nach den Auslegern nur an wenigen Stellen Sternbilder oder Fixsterne genannt findet. E. findet eine Menge erwähnt in Job 38—42, wobei er die Verse nach Bedarf neu ordnet und selbständig erklärt. Zugleich will er annehmen, daſs man auch in Palästina mit den Sternbildern Mythen verknüpfte.

Jellie, W. R. H., *The wisdom of God and the word of God* (288. Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*).

Ihmels, L., *Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.* 6 Vorlesungen (VI u. 188. Lp. 1911, Deichert. *M* 2.80): Berührt auch exege-

tische Themen, wenn auch zunächst in dogmatischem Interesse. So 2. Vorlesung: Das Christentum, sein Wesen und seine Absolutheit; 3. Vorlesung: Das Wesen der Offenbarung, wobei besonders die Abschnitte über Notwendigkeit einer Wortoffenbarung, das Offenbarungswort und die Schrift zu beachten sind. Die 4. und 5. Vorlesung beschäftigen sich mit Person und Werk Jesu.

Lesêtre, H., *Le N et l'AT* (Rev. prat. d'apol. 1912, 15. Jan. 561—571).

Little, J., *The cross in Holy Scripture* (158. Ld., Scott. 2 *s*).

Marwick, H. S., *Unbiblical beliefs on Biblical matters* (ExpT XXIII 181): Neue Beispiele. Vgl. oben S. 75 unter Nestle. — Dazu auch ***Lewis, F. W.***, *Unbiblical beliefs on Biblical matters* (ebd. 285): Die Sünderin Lk 7, 36 bis 50 darf nicht als Maria Magdalena aufgefafst werden.

Moody, D. L., *Pleasure and profit in Bible study and anecdotes, incidents and illustrations* (12⁰. 120. Ld. 1911, Morgan. 1 *s*).

Nestle, Eb., *„The pinnacle of the temple"* (ExpT XXIII 184 f): Dazu ist auch Dn 9, 27 zu vergleichen.

Pain *and gladness. A Biblical study.* By a sister in an English community (128. Ld. 1911, Longmans. 2 *s* 6 *d*).

Peters, N., *„Tauet, Himmel, den Gerechten!" Eine Weihnachtsbetrachtung* (Heliand III 59—66): Skizziert die Heilandserwartung der antiken Welt zur Zeit des Augustus (nach ThG IV 49 f).

Rodgers, G., *The Tabernacle and its services or the Gospel according to Moses.* 7th impression (18⁰. 192. Ld., Morgan. 6 *d*).

Shepherd, A., *Bible studies in living subjects* (316. Ld. 1911, Hodder. 3 *s* 6 *d*): Exhortatorisch (nach The Interpreter VIII 218).

Wieland, C., *Hosiannah dem Sohne Davids! Eine Studie über Rom und das Gottesreich bei den Propheten* (131. Augsburg, Lampart): „Ursprünglich Gottes auserwählte Braut, ist die römische Kirche wegen ihres Abfalls von der Wahrheit durch das Gericht des Allerhöchsten verurteilt und verworfen, und in kurzer Zeit wird sich ihr furchtbares Geschick erfüllen" (S. 8). Das Gottesreich ist nicht die katholische Kirche, sondern ein kommendes tausendjähriges Reich. Die Kirche ist das 11. Horn der Danielweissagung und die „babylonische Hure" der Apokalypse.

Rzach, A., *Neue kritische Versuche zu den Sibyllinischen Orakeln* (Wiener Stud. XXXIII 233—250): Textkritisches zu einzelnen Stellen.

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Bacher, W., *Zur jüdisch-persischen Literatur* (ZdmG LXV 523—535): Berichtet über eine Hs des Jüdisch-Theologischen Seminars in New York. U. a. enthält sie: V. Die Übersetzung der Azhārōth (d. i. der poetischen Bearbeitung der pentateuchischen Gebote von Salomo Ibn Gabirol) von Benjamin b. Michael (fol. 92ᵇ—107ᵇ); X. Die persische Übersetzung des Targum šeni zu Est (fol. 130ᵃ—216ᵇ); XI. Der Midraš vom Hinscheiden des Moses ebenfalls in persischer Übersetzung (fol. 218ᵇ—256ᵇ).

Bernfeld, S., *Literarische Jahresrevue* (in Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Literatur XV 21—62): Überblick über die Literatur des Jahres 1911. Kurze Bemerkungen klären über den Wert der einzelnen Schriften auf.

Calès, J., *Bulletin biblique. AT* (Études CXXX 250—273).

Hogg, H. W., *Survey of recent Assyriology.* 2nd period 1908—1909 (Ld., Schulze and Co. 1 *s* 6 *d*).

Schwab, M., *Les Mss du Consistoire israélite de Paris provenant de la Gueniza du Caire* (RÉj LXIII 100—120): S. oben S. 76. Zum Teil auch noch Stücke, die für die Geschichte der Exegese in Frage kommen können.

Die Theologie *der Gegenwart.* Hrsg. von R. H. Grützmacher. V 2: *AT* von E. Sellin (S. 91—126. Lp. 1911, Deichert).

Évkönyv, *Kiadja az Izr. Magyar Irodalmi tarsulat, szerkeszti Bánoczi József* [Jahrbuch der jüdisch-ungarischen literarischen Gesellschaft] (454 u. XXVIII. Budapest 1909, Franklin): Exegetischer Inhalt: B. Edelstein, Die Estherlegende. B. Heller, Erzählungen und Legenden über die Pharisäer. J. Farkas, Die Lehre des Kohelet. L. Blau, Über die Rolle. G. Nilágyi, Die Töchter des Lot. L. Kecskemeti, Der Einflufs der ersten Jahre des Exils auf die Religion Israels (nach RÉj LXIII 136 f).

Festschrift *für Ignaz Goldziher*. Hrsg. von C. Bezold. I. Tl. Mit Bildnis Goldzihers, 1 Taf. und 2 Abb. (VIII u. 304. Strafsburg, Trübner): Füllt den 26. Bd und einen Teil des 27. Bdes der ZA. Die Aufsätze werden an den einschlägigen Stellen nach ZA notiert.

Horodezky, S. A., הגרן. *Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums* VIII (83. Berditschew 1911. *R* —.80): Einzelnes an einschlägiger Stelle.

Lanchester, H. C. O., *The OT* (260. Ld., Arnold. 2 *s* 6 *d*).

Roy, H., Glaube und Wirklichkeitssinn im AT (Religion u. Geisteskultur VI 42—51): Im AT begegnet uns genug Glaube, der sich über die Wirklichkeit (= Möglichkeitsfrage) kühn hinwegsetzt. z. B. in Chr gegenüber Sm und Rg. Aber auch ein Anpassen an die reale Möglichkeit ist festzustellen, so stark, dafs eher die Frömmigkeit Schaden leidet. R. führt eine Reihe von Beispielen an, die Propheten, Koh, Job u. dgl.

Weigl, J., *Das Judentum* (XI u. 311. B. 1911, Guttentag. *M* 5.—): Greift auf Geschichte, Religion, Literatur und Archäologie des AT zurück.

Zuckermandel, M. S., *Gesammelte Aufsätze.* Zweiter Teil: *Zur Tosefta und Anderes*, verbessert und mit Nachträgen versehen (VIII u. 202. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 6.—): Aufser mittelbar für die Exegese Wertvollem enthält dieser Teil D: Exegetisches 1—4 (S. 113—119), und zwar: 1. Eine exegetische Bemerkung (zu Ex 18); 2. Noch einmal das Lied Josuas (zu Jos 10, 12ff); 3. Erklärung eines Bibelverses (zu Rg 19, 20); 4. Neuer Erklärungsversuch von Genesis Kap. 20, Vers 16. S. 136 f: Etymologisches (zu בתולה, חור, לב u. a.).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Trabaud, H., L'introduction à l'AT dans sa phase actuelle (RThPh XLIV 393—433): S. oben S. 76. Kritisiert Gautiers Ansichten über R[d], die dichterischen und gesetzlichen Quellen für J und E, Ez 40—48 und H, Ezras Gesetz, Zeit und Ort der Redaktion von P und die Tätigkeit des R[p]. Über den Anteil des Moses am Pentateuch nach Gautier berichtet T. am Schlufs dieses Artikels.

Trabaud, H., *L'introduction à l'AT dans sa phase actuelle.* I (12⁰. 216. Saint-Blaise 1911, Foyer solidariste. *Fr* 4.—): Sonderausgabe der mit obigem Artikel abgeschlossenen Serie.

Beet, J. A., *The OT, its contents, truth and worth* (12⁰. 214. Ld., Kelly. 2 *s*): Eine kurze Einleitung mit folgenden Abschnitten: Christ and the OT, the sources and contents of the OT, origin and date of the law, history, the Prophets: Is, Jer, Ez, The twelve lesser Prophets, the Holy Writings, the historical truth of the OT, the religious and moral teaching of the OT, the OT and modern science, the abiding worth of the OT, the inspiration and authority of the OT, the Apocrypha (nach BW XXXIX 287).

Cornill, C. H., *Zur Einleitung in das AT* (124. Tübingen, Mohr. *M* 3.—): Eine auffällig scharfe Abweisung der Einleitung Sellins (s. BZ IX 75). C. glaubte eine neue Auflage seiner Einleitung nicht abwarten zu können, sondern in einer besondern Schrift seine Stellungnahme begründen zu sollen. Der Gegensatz beider läfst sich am kürzesten dahin zusammenfassen, dafs C. gegenüber Sellin späte Ansätze und literarkritische Ausscheidungen und Beanstandungen bevorzugt. Eine Menge von Einzelpunkten werden hier in polemischer Auseinandersetzung behandelt. Haupt-

sächlich zeigt sich der Gegensatz in der Pentateuchkritik (S. 1—74). Gn 14; 49, Bundesbuch, Ex 34, Dt 32 f, Dt und Ezechias, Datierung von P finden eine ausgiebige Berücksichtigung. Hie und da wird ein besonderer Punkt des Sprachbeweises erschöpfend durchgeführt. Beim Prophetentum lehnt C. eine Heilsweissagung der ältesten Propheten ab. Eine Reihe von Einzelprophetien, vgl. Deutero-Is, Jer 30, Os 3, Abd, werden literarkritisch und auch exegetisch gewürdigt. Bei den Pss entscheidet sich C. meist für nachexilische Entstehungszeit und tritt wiederholt für die herkömmlichen makkabäischen Pss ein. Job, Prv, Ruth, Chr werden zum Schlusse noch kurz berührt. C. mit seinem weitgehenden Kritizismus steht unserer Anschauung ferner als Sellin, der sich in kritischen Fragen einer grofsen Mäfsigung befleifsigt. Doch ist C.s Einleitung in ihren vielen Auflagen und damit auch die neueste Ergänzung dazu als typische und zwar jetzt noch zahlreicher vertretene Richtung in der protestantischen atl Exegese notwendig zu berücksichtigen.

Holzhey, K., *Kurzgefafstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das AT* (Wissensch. Handbibliothek. 1. Reihe: Theol. Lehrbücher XXXI: IX u. 217. Paderborn, Schöningh. *M* 2.80): Endlich können wir H.s Einleitung nach den Grundsätzen der fortschrittlichen Schule bearbeitet begrüfsen. H. hat kein Gewicht gelegt auf Ausführlichkeit und Vollständigkeit in der Behandlung von Einzelfragen, sondern er wollte Propaganda machen für grundlegende Anschauungen. Er erkennt die Literarkritik als berechtigt an und arbeitet mit der Quellenscheidung. In der Pentateuchkritik schliefst er sich der Graf-Wellhausenschen Schule im wesentlichen an, ohne ihren geschichtlichen und religiösen Radikalismus zu teilen. Diese gemäfsigt kritische Stellung nimmt H. auch in andern Fragen ein, z. B. Is, Dn. H. hat noch einen Gesichtspunkt hereingezogen, der mehr exegetischer Natur ist: das Verhältnis der atl Bücher zur Inspiration. Es ist das aus praktischen Gründen geschehen, wie ja auch sonst sich der Ursprung des Werkes aus der Lehrtätigkeit verrät. Zugleich findet der Verf. dabei Gelegenheit, die grundsätzliche Zulässigkeit seiner Auffassungen wiederholt zu betonen. H. hat diesem Gesichtspunkt zulieb sogar eine neue Gruppierung der atl Schriften versucht: Tob, Jdt, Est begegnen uns unter den didaktischen Büchern. In der Annahme einer hebräischen Metrik ist er mafsvoll und zurückhaltend. Die knappe Anlage des Buches erfordert die Ergänzung durch den Vortrag des Lehrers, wie es den übrigen Bänden dieser Handbibliothek entspricht. Fells allgemeine Einleitung in das AT (s. BZ V 77) hat somit einen dankenswerten Abschlufs gefunden.

Löhr, M., *Einführung in das AT* (Wissensch. u. Bildung Nr 102: 125. Lp., Quelle. *M* 1.25): Mit 10 Abb.

Spencer, F. E., *A short introduction to the OT* (232. Ld., Longmans. 2*s* 6*d*).

Staerk, W., *Die Entstehung des AT.* 2., umgearb. Aufl. (Sammlung Göschen 272: 12⁰. 144. B., Göschen. *M* —.80).

Stave, E., *Inledning till gamla test. kanoniska skrifter* (333. Stockholm, Norstedt. *Kr* 7.50).

Cook, S. A., *The study of composite writings of the OT* (JthSt XIII 84—93): Ist für die Quellenscheidung, die aber theoretisch noch viel mehr ausgebaut sein müfste, um mehr als provisorische Bedeutung zu besitzen. C. behandelt einzelne Beispiele, besonders Hab 1—2 und die Pentateuchquellen im allgemeinen.

Caspari, W., *Was stand im Buche der Kriege Jahwes?* (ZwTh LIV 110 bis 158): Sucht festzustellen durch genaue Auslegung, welche kriegerischen Taten des Volkes allenfalls als Kriege Jahwes bezeichnet werden könnten, so dafs sie als Inhalt des Nm 21, 14 erwähnten Buches in Frage kämen. Aus der Richterzeit (Kap. 1) glaubt er einiges zu finden. Jos 8 und 10 könnten in diesem Buche gestanden haben, aber jetzt ist kein Anzeichen mehr davon vorhanden. Die Kriege im Pentateuch können als Ereignisse

aus mosaischer Zeit überhaupt nicht in Frage kommen. Erst in der älteren Königszeit tritt der kriegerische Charakter Jahwes mehr in den Vordergrund. C. beschreibt, was etwa zum Begriff „Krieg Jahwes" gehöre, und mutmafst, was allenfalls wirklich im Buche aufgenommen war. Er nimmt Episoden auf, welche der Zeit entstammen, als Israel im Lande Kanaan sich endgültig behauptete.

Eberharter, A., *Der Kanon des AT zur Zeit des Ben Sira. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt* (Atl Abh. III 3: IV u. 77. Münster i. W. 1911, Aschendorff. *M* 2.10): In gründlicher und sorgfältiger Untersuchung bestimmt E. den Kanonumfang zur Zeit des Sir. Der Verf. gewinnt zwar kein neues Resultat: Ct, Dn, Est können nicht sicher als kanonisch aus Sir erwiesen werden, Tob und Sap führt E. selbst als sehr zweifelhaft an. Aber man ist dankbar für die erschöpfend zusammengestellten Belege. S. 31—51 schiebt E. einen Exkurs ein und will Koh als vor Sir existierend erweisen gegen Peters (s. BZ I 47ff 129ff). Aber die Frage ist wohl überhaupt nicht sicher lösbar. Die Schlufsfrage nach dem Formalgrunde der Kanonisierung gibt E. Gelegenheit, ausführlich die Lehrgewalt des atl Priestertums nach Bestand und Umfang zu erörtern. Dafs sie sich auch auf die Kanonisierung der hl. Schriften erstreckte, ist eine immerhin nahe liegende Ergänzung der Tragweite der Belege. Es wären auch noch andere Möglichkeiten ins Auge zu fassen, die E. nicht ausdrücklich behandeln wollte. Es sind beachtenswerte Beiträge, die E. in dem Schriftchen in nicht straffem Aufbau uns darbietet.

Moore, G. F., *The definition of the Jewish canon and the repudiation of Christian scriptures* (Essays in modern theology usw. [s. oben S. 62] 99—125): Die Feststellung des Hagiographenkanons richtete sich gegen die Judenchristen. Unter den ketzerischen Schriften, welche in der Tosephta bekämpft werden, stehen an erster Stelle die Evv (nach ThLz XXXVII 8, 252f).

Lenhart, G., *Die Lehre von der Vorbildlichkeit des AT in ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung* (Pastor bonus XXIV 321—330): Stellt die bekannten Grundsätze über die atl Typik zusammen und regt zur praktischen Verwertung an.

3. Geschichte der Exegese. Studium des AT.

Rosenzweig, A., *Die Al-tikri-Deutungen. Ein Beitrag zur talmudischen Schriftdeutung.* Erweiterter Sonderabdruck aus der I. Lewy-Festschrift (54. Breslau 1911, Marcus. *M* 2.50): S. BZ IX 294.

Wünsche, A., *Die Zahlensprüche im Talmud und Midrasch* (ZdmG LXV 395—421): S. BZ IX 294. Reicht bis zu den Zahlensprüchen mit fünf.

Feldmann, A., *Die Vergleichung der zwei Mechilthas. Beitrag zur Geschichte des tannaitischen Midrasch* (69. Vász 1910, Katzburg).

Lévi, I., *La Pesikta de Rab Cahna contenait-elle une section pour Simhat Thora?* (RÉj LXIII 129f): Ein Ms aus Oxford besitzt diesen Abschnitt nicht und zeigt, dafs er nicht original ist.

Perls, A., *Un passage obscur dans la Pesikta* (RÉj LXII 236—239): Vgl. dazu Wellesz und Bacher ebd. LXI 124 (s. BZ IX 294).

Bereschit *rabba* mit kritischem Apparat und Kommentar von J. Theodor. Lief. VI (VI u. S. 401—478. B., Selbstverlag): S. BZ VIII 72. Die Paraschen I—XLVII sind in den 6 ersten Lieferungen enthalten. — Dazu ***Bacher, W.***, *Ein Hauptwerk der alten jüdischen Bibelexegese* (DLz XXXIII 9, 517—521): Schildert und empfiehlt Theodors Ausgabe.

Poznański, S., *Aus Mose ibn Chiquitilla's arabischem Psalmenkommentar* (ZA XXVI 38—60): Jüdischer Exeget 1050—1080. P. gibt einiges aus den Nachforschungen über ihn und beschreibt dann den 1897 in Petersburg gefundenen Psalmenkommentar. Eine Ausgabe desselben hat P. ins Auge gefafst.

Hirschfeld, H., *Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torahfälschung* (ZA XXVI 111—113): Aus Brit. Mus. Or. 2572, f. 12v.

Kommentar *zu den Sprüchen Salomos von Josef ibn Nachmias* [hebr.]. Zum ersten Male unter Mitwirkung von S. Poznański hrsg. und mit Quellennachweisungen und Anmerkungen versehen von M. L. Bamberger (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. F. Nr 9: XXIII u. 196. B. 1911, Itzkowski).

Die Catene *zu den Proverbien im Codex Vaticanus graecus 1802*, analysiert von O. Hoppmann (Catenenstudien, hrsg. von H. Lietzmann. 2. Hft: Quer-Fol. VIII u. 74 in Autographie. Lp., Hinrichs. *M* 10.—).

Diobouniotis, C., *Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs"*. — *Hippolyts Daniel-Kommentar in No. 573 der Hss des Meteoronklosters* (TU XXXVIII 1: Lp., Hinrichs. *M* 2.50).

Origenes, *Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*. Hrsg. von E. Klostermann (Kl. Texte f. Vorl. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, Nr 83: 70. Bonn, Marcus. *M* 1.60).

Turner, C. H., *Two notes on the Philocalia. 1. What did Origen write on the book of Exodus?* (ZntW XII 231—234): Zu Ex schrieb Origenes, wie aus Philocalia c. 27f abzuleiten ist, nur Homilien und Bemerkungen, keinen Kommentar. Die σχολια, σημειωσεις, excerpta und commaticum genus bezeichnen ein und dieselbe Schriftgattung.

Wilmart, A., *Un manuscrit du Tractatus du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé* (Rbén XXIX 47—59): Die Hs ist Nr 22 der Kathedrale von Leon.

Perles, F., *Splitter*. II. *Zu den Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius (OLZ 1911, 392)* (OrLz XIV 545): S. BZ IX 295 (Müller). Zu ז = fornicatio bei Hieronymus.

Mariès, L., *Le commentaire sur les Psaumes de Diodor de Tarse* (Comptes rendus des séances de l'Ac. d. Inscr. et Belles-Lettres [Paris] 1910, 542 bis 546): S. BZ IX 294. Auf Grund von Katenenfragmenten stellt M. fest, daſs der Pss-Kommentar von Paris gr. 168, Coislin 275 und einer Athos-Hs Diodor von Tarsus angehöre.

Morin, G., *Le De VIII quaestionibus du Pseudo-Augustin reconnu authentique par Eugippius, cité comme d'un autre par Augustin* (Rbén XXVIII 415 f): Nachtrag zu ebd. 4 ff.

Millet, G., *L'octateuque byzantin d'après une publication de l'Institut russe à Constantinople* (Rev. arch. 1910. II 71—80): Ikonographisch (nach BzZ XX 606 f).

Morin, G., *Le Pseudo-Bède sur les Psaumes, et l'opus super psalterium de maître Manegold de Lauterbach* (Rbén XXVIII 331—340): Der Verfasser von Ps.-Bedas Psalmenkommentar ist Manegold von Lauterbach.

Wilmart, A., *Le Psautier de la reine N. 11. Sa provenance et sa date* (Rbén XXVIII 341—376): Spricht sich zu Gunsten einer späteren Datierung aus, ca erstes Drittel des 8. Jahrhunderts; bisher schwankte man zwischen 600 und 800. Entstanden ist das Psalterium in Nordfrankreich.

Schammberger, H., *Zum Gedichte „Lob Salomos"*. Diss. Leipzig 1910 (55 S.): Sucht eine metrische und literarkritische Darstellung des Gedichtes aus dem 11.—12. Jahrhundert zu geben.

D. Martin Luthers *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 42. Bd (XXV u. 674. Weimar 1911, Böhlaus Nachf. *M* 21.20): Beginnt die auf 3 Bde berechnete Veröffentlichung von Luthers groſser Genesisvorlesung.

Burdach, K., *Faust und Moses*. Erster Teil (Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. 1912 Nr XXII—XXIV 358—403): Der Tod des Faust und der Tod des Moses weisen verwandte Züge auf: Streit der Geister über den Toten, Herstellung des Grabes, Widerstand beider gegen den Tod, durch geisterhafte Mächte gebrochen, Tod angesichts des versagten Ideals, Vermächtnis beider. Aber nicht bloſs Fausts Tod ist von der Mosessage beeinfluſst, auch der lebende Faust hat Elemente aus Moses' Leben entlehnt. B. führt diese Gedanken im einzelnen durch.

Müller, K., *Schellings Beziehungen zur atl Wissenschaft.* Vortrag (28. Breslau).

Loewengard, P., *Le génie hébraïque et Victor Hugo* (L'Univ. cath. N. S. LXIX 242—256): Ein Lobeshymnus, der gerade den Sinn für den hebräisch-biblischen Geist in Victor Hugo zum Ausgangspunkt nimmt. — Auch sep.: *Le génie hébraïque de Victor Hugo* (P., Vitte. *Fr* —.50).

Zur Erinnerung *an D. Samuel Oettli, Professor der Theologie und Konsistorialrat in Greifswald (1846—1911). Entschlafen am 23. 9., bestattet in Basel 27. 9. 1911* (36 mit Bild. Bern, Raillard. *M* —.60).

Bleeker, L. H. K., *Prof. Wildeboer* (Theol. Studiën XXX 2).

Böhl, F. M. T., *Zum Gedächtnis an Professor Dr. G. Wildeboer (1855—1911)* (ZatW XXXII 69—73): Kurzer Nachruf mit Verzeichnis seiner Werke.

Daubanton, F. E., en ***van Rhijn, C. H.***, *In memoriam Prof. Dr G. Wildeboer* (Theol. Studiën XXIX 6).

Mercier, C., *Pourquoi et comment étudier l'AT?* (Rev. chrétienne 59. Jahrg., 4. S. I 243—253 313—323): Das NT setzt das AT zum Verständnis voraus, ja Sprache und Gedanke des NT sind direkt die Fortsetzung des AT. Letzteres war die Bibel Jesu und der Apostel. Die Propheten können noch auf unsere Zeit wirken. Zum Studium des AT gehört Kenntnis des Hebräischen, der historischen Kritik und demütiger Sinn.

Vgl. Bacher (S. 287), Perles (S. 275), Montmasson (S. 321).

4. Atl Bibelkritik.

Baron, D., *Das AT und der moderne Jude.* Aus dem Englischen von E. Groeben (342. Kassel 1911, Onckens Nachf. *M* 3.50).

Driver, and **Kirkpatrick**, *The higher criticism.* New ed. (Ld., Hodder. 1 *s*): Den 3 Aufsätzen der früheren Ausgabe wurde noch ein 4. von K. beigefügt (nach ExpT XXIII 272).

Kittel, R., *Die atl Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts.* 2. Aufl. (248. Lp., Quelle. *M* 3.—): S. BZ VIII 296.

Knudson, A. C., *The philosophy and theology of the leading OT critics* (Bs LXIX 1—21): K. beschäftigt sich mit Spinoza, Richard Simon, Eichhorn, De Wette, Ewald, Vatke, Kuenen und Wellhausen und stellt ihren Anteil an der atl Kritik und ihren philosophischen und theologischen Standpunkt fest. Ein Einfluſs des letzteren, soweit er unchristlich ist, auf die Geschichte der atl Literatur läſst sich nicht nachweisen. Dagegen stehen die Kritiker in der Wertschätzung des atl Gehalts an religiösen Wahrheiten unter dem Einfluſs ihrer philosophischen und theologischen Voraussetzungen. Besonders ist ihr Urteil über die Wunder davon abhängig. Das Thema verdiente eine vertiefte und erweiterte Behandlung, weil dieser Vorwurf leicht sich dazu benutzen läſst, die atl Bibelkritik im vorhinein verwerflich erscheinen zu lassen.

Marti, K., *Stand und Aufgabe der atl Wissenschaft in der Gegenwart.* Rektoratsrede (27. Bern, Drechsel. *M* —.80).

The significance of the OT for to-day (BW XXXIX 75—79). Der Herausgeber sucht den Wert des AT vor allem im vorbildlichen Charakter des israelitischen Volkes.

Torrey, R. A., *The higher criticism and the new theology unscientific, unscriptural and unwholesome* (Ld., Morgan. 1 *s*).

Troelstra, A., *De organische eenheid van het OT* (39. Leiden, de Vlieger. *F* —.40): Antikritisch (nach Bs LXIX 311[1]).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. Allgemeines.

Winckler, H., *Über die Haupttypen des Sprachbaues* (Memnon V 59—80): Zu und gegen Finck, Die Haupttypen des Sprachbaues.

Hirschfeld, H., *Recent theories on the origin of the Alphabet* (Journ. of the roy. As. Soc. 1911 Okt. 963—977): Berichtet über die Theorien und

gibt die Schwierigkeiten und Vorzüge der einzelnen an. Seine eigene Theorie basiert auf der Annahme, dafs ✗ die Gestalt des offenen Mundes von der Seite darstelle mit einer geschlossenen Windpfeife, und aus diesen einfachen Voraussetzungen hält er es für leicht und einfach, die übrigen Buchstabenformen zu bilden. Die Namen der Buchstaben seien willkürlich und nach zufälligen Anlässen gebildet.

Meinhof, C., *Zur Entstehung der Schrift* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. XLIX 1—14): Aus den Schriftzeichen nichtzivilisierter Völker leitet M. einige Sätze über die Entwicklung der Bilder zur Buchstabenschrift ab.

Naville, E., *The Canaanite Alphabet* (PSbA XXXIV 27—34): Zu Sayce (s. BZ IX 296) und Hirschfeld (s. oben). N. will Material und Schreibmittel mehr betont wissen. Die Bilderschrift wollte nicht die im Worte gemeinten Gegenstände ausdrücken, sondern wählte das Bild, welches mit dem gleichen Klang bezeichnet wurde, der ausgedrückt werden wollte; also ging die Bilderschrift gleichsam von einem sog. Bilderrätsel aus. Die Hieroglyphenschrift ging in die hieratische Kursive über, als man statt Stein Papyrus beschrieb (21. Dynastie); damals folgte auch die horizontale Zeile der vertikalen. In Mesopotamien verschwand die alte, aus Strichen bestehende Schrift der Sumerier und trat die Keilschrift ein, die Kursive der alten Form. Diese Kursive wurde zur Monumentalschrift, weil die Strichschrift einer ornamentalen Wirkung entbehrte. Die Phönizier in Palästina hatten keinen Papyrus und keine Tontäfelchen, sondern Tonscherben und mufsten dementsprechend ihre Schrift formen. Das Alphabet aber entwickelte sich ebenfalls von der Bilderschrift, die eklektisch von allen Seiten beigezogen wurde. Die den Phöniziern eigentümliche Erfindung bestand darin, dafs sie aus 22 Bildern 22 konventionelle Buchstabenzeichen machten. Für die Entstehung aus der Bilderschrift beruft N. sich auf א, das im Ägyptischen durch den Kopf eines Rindes dargestellt und au oder ao ausgesprochen wurde. N. fragt, ob nicht א ו י ע ursprünglich reine Vokale gewesen sind.

Ember, A., *Semito-Egyptian sound-changes* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. XLIX 87—92): Stellt eine Reihe von semitischen und entsprechenden ägyptischen Worten zusammen.

Ember, A., *Kindred Semito-Egyptian words* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. XLIX 93f).

Möller, H., *Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch* (XXXVI u. 316. Göttingen 1911, Vandenhoeck. *M* 12.—).

Tisdall, W. S. C., *The Āryan words in the OT* (JqR N. S. II 213—219 365—371): S. BZ IX 330. Behandelt die Hauptworte, welche mit den Präpositionen pati, pari, ati, ni, vi, fra und ham gebildet sind: פתשגן = pati-sāhvéni = Kopie, פתיגיל = paiti-gar (gal) = ein Brustkleid, פרור (פרבר) = pairi-vara = Umgebung, תפתיא = ati-pati = Oberherr, תרשתא = ti-shāthra = Stadtkommandant. In נשתון = Dokument, aber nicht Brief, נברשתא = Lampe, Leuchter. In נבזבה, נדנה steckt die persische Präposition ni (= in). Das Präfix apa (= von weg) begegnet uns in אפתם (= Nachkommenschaft) und אפדן (= Palast), das Präfix vi in ביתן (= Kanapee).

Brockelmann, C., *Grundrifs der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* In 2 Bdn. II. Bd: *Syntax.* 2.—3. Lief. (113—384. B., Reuther. *M* 12.—): Vom einfachen nackten Satz geht B. zum einfachen bekleideten Satz über und behandelt alle dabei auftauchenden Probleme unter steter Berücksichtigung der neuesten Literatur.

Trombetti, *Sulla origine delle consonanti enfatiche nel semitico* (50. Bologna 1911).

Ball, C. J., *A study in biblical philology* (PSbA XXXIII 243—253): Der Trikonsonantismus des Semitischen ist nach den Gesetzen der Agglutination aus dem einsilbigen Grundstamm entstanden. B. gibt einige

Beispiele, manchmal überraschend durch Zusammenordnung von ganz verschiedenen Worten. Dann stellt er nach dem hebräischen Lexikon diejenigen Worte zusammen, welche durch das Präformativ מ in den Trikonsonantismus übergeführt wurden. B. zitiert keine Vorgänger, aber meines Wissens ist der Grundgedanke schon ausgesprochen worden (s. BZ IX 297 Růžička).

Bauer, H., *Mitteilungen zur semitischen Grammatik* (ZdmG LXVI 103 bis 114): I. Das Pluralpräfix 'a im Südsemitischen. Diese Pluralformen sind nur entstanden im Zusammenhang mit den Zahlwörtern 3—10. Deren Akkusativauslaut ist dem folgenden Worte angewachsen. — II. Die Herkunft der Reflexivformen im Gemeinsemitischen. ta und na sind Pronomina: ta-katal-ta = du tötest dich, na-katal-na = wir töten uns. Sie sind ihrer Bedeutung verlustig gegangen und Reflexivzeichen geworden. — III. Das Problem der schwachen Verba im Gemeinsemitischen. Sie stammen von einsilbigen Wurzeln, die im Impf. zunächst vorhanden waren. Als man die Form kaṭal bilden mufste, gewann man auf verschiedenem Wege einen 3. Radikal. So entstanden mehrere Klassen von schwachen Verben.

Joüon, P., *Études de philologie sémitique* (Mélanges de la Faculté or. [Beyrouth] V 1, 355—404): Sorgfältige und belehrende Studien zu verschiedenen Fragen der semitischen Philologie. I. Verbes actifs et verbes statifs en hébreu, arabe, araméen: das aktive und stative Verbum und die Beziehung der Bedeutung zur Vokalisation. II. L'â de l'état déterminé de l'araméen est-il originairement tonique? (A propos des inscriptions de Zindjirli): es war früher unbetont und stellte eine Akk.-Endung dar. Die Senğirli-Inschriften schreiben die Fem.-Endung mit mater lectionis, den stat. det. nicht. III. La double formation du futur Qal dans les verbes à première gutturale (יַעֲמֹד, יֶחֱזַק): ֱ ist eine Abschwächung des ĭ. Das ă des Präformativs wurde gewählt, um Transitiv und Intransitiv zu unterscheiden. ֱ wird zu ֲ infolge der Tonstärke. IV. Formation et flexion des noms segolés: J. nimmt einen weitgehenden Einflufs des Hilfssegol an. Auch das ָ des Plur. ist eine Dehnung davon. V. La double prononciation du Reš en hébreu: es gibt blofs ein Zungen-r. VI. ב et כ, au sens temporel, devant l'infinitiv: beide werden sorgsam unterschieden und manche Überlieferungsfehler korrigiert. VII. Quelques formes Piel de חיה à vocaliser en Hifil. VIII. Etymologie de מָחָר demain: = מָה + אחר = das, was hernach kommt. IX. Etymologie de עִמָּדִי: = עִם + יָדִי. X. Emploi de l'article, en hébreu, avec les noms des points cardinaux: als Himmelsrichtungen stehen sie ohne Artikel. XI. La forme קָטוֹל, comme adjectif: גָּדוֹל mit vier andern Adjektiven geht von kaṭul aus. XII. Les formes simples de l'adjectif en hébreu et en arabe.

Reckendorf, H., *Der Bau der semitischen Zahlwörter* (ZdmG LXV 550 bis 559): Zu Barth (s. oben S. 79). R. lehnt die Ansicht ab, dafs das t der Einer einer Determinativendung tū entstamme. Das tū ist im Äthiopischen zuerst als Element an aḥad angefügt worden, das bei seinem demonstrativen und pronominalen Charakter ein Demonstrativelement annehmen konnte. Er betrachtet die Zahlen im Gegensatz zu Barth nicht als Elemente sui generis, sondern als Substantive im Ursemitischen. Zum Schlufs erörtert R. noch die Vokalisation der Zehnzahl. — Dazu **Barth, J.**, *Zur Flexion der semitischen Zahlwörter* (ZdmG LXVI 94—102): Verteidigt seine Aufstellungen, besonders seine Kritik an den früheren Auffassungen, die man über die Endungen at, t und tu der männlichen Zahlwörter 3—10 vertreten hat. tu ist und bleibt nach B. Maskulinendung.

Halper, B., *The notions of buying and selling in Semitic languages* (ZatW XXXI 261—266): Im Arabischen wird das gleiche Wort mit der Grundbedeutung „sich bewegen, übergehen von einem zum andern" für Kaufen und Verkaufen gebraucht. Im Hebräischen ist die gleiche Grundbedeutung anzunehmen für מור Ps 46, 3 Prv 3, 35. מור hat als ältere Form מִיר; daher Partic. מֵר.

Haupt, P., *Ikkār und irrīš, Landmann. (Vgl. oben S. 107)* (ZdmG LXV 561—566): Eine Sammlung von zerstreuten etymologischen Notizen.

Hrozný, F., *KU-ḲAR, iškaru und* אשכר (WZKM XXV 318—325): Weist nach, daſs das Ideogramm KU-ḲAR höchstwahrscheinlich iškaru zu lesen ist. Beiderseits ergibt sich — das ist der Grund für die Zusammenstellung — die Bedeutung „Kette“. Hr. verfolgt die Verwendung des Wortes in übertragener Bedeutung: regelmäſsige Abgabe (= hebr. אֶשְׁכָּר „Tribut“), abgegrenztes Gebiet, Feld (= aram. אֶשְׁכָּר).

Barton, G. A., *On the etymology of Ishtar* (Journ. of the Am. or. Soc. XXXI 355—358): Gegen Haupt, ebd. XXVIII 112—119 (s. BZ VI 302), der עשתרת von אשרה ableitet. Das ת ist nach H. vielleicht die zurückgeschobene Femininendung. Für א = ע im Semitischen führt H. ein einziges Beispiel an: עשתל = sum. aštem. Letzteres widerlegt B. Der Wechsel von ע in א ist sehr spät, als die Aussprache des ע abgeschwächt wurde. Zudem existiert ein אשרה neben עשתרת in den semitischen Dialekten. B. wiederholt seine Ableitung von عثر mit reflexivem ת.

Langdon, S., *The Assyrian root raṣānu, Hebrew* רזן (AmJsemL XXVIII 144f.): Stellt hauptsächlich die Zusammengehörigkeit des assyrischen und hebräischen Wortes fest.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lexic.).

Loewe, H., *Sprachen der Juden* (160. Köln 1911, Jüd. Verlag. *M* 2.—): Schildert u. a. auch den beständigen Gebrauch des Hebräischen beim jüdischen Volke (nach ThLbl XXXII Nr 24, 553ff).

Davidson, I., *Hebrew and Yiddish* (JqR N. S. II 285—295): Zur neuesten Sprachgeschichte des Hebräischen.

Leander, P., *Hebreisk Grammatik* (335. Stockholm 1911, Norstedt. *Kr* 10.—): Nach Moberg, A. (Le Monde or. V 86—93) baut L. auf Brockelmann und Sievers auf. M. gibt interessante Angaben über die Auffassungen bei L. und kritisiert sie, worauf L. erwidert. — **Ders.,** *Bemerkungen zu meiner „Hebreisk Grammatik“* (Le Monde or. V 168—171).

Ungnad, A., *Hebräische Grammatik* (Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht, Bd I: XII u. 201. Tübingen, Mohr. *M* 4.—). — **Ders.,** *Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des AT* (Hilfsbücher usw. Bd II: IV u. 63. Tübingen, Mohr. *M* 1.20): Ein neuer Versuch, das Studium des Hebräischen fruchtbarer zu machen. U. will das Zurückgreifen auf die semitischen Dialekte vermindern; ganz vermeiden konnte er es nicht. Er vertritt selbständige Auffassungen in der sprachgeschichtlichen Entwicklung der hebräischen Formen. U. verzichtet auf vollständige Vorlage des Materials, um den Anfänger nicht zu verwirren. Wenn wir diese Grammatik zu schon bekannten in Beziehung setzen wollen, so steht dieses Hilfsbuch in der Mitte zwischen Steuernagel und Strack, wobei es ersterem noch etwas näher steht; es setzt auf seiten des Lehrers ziemlich viel voraus. — Wie Steuernagel, so gibt auch U. eine praktische Einführung, die nicht bloſs der Lektüre des AT dienen soll, sondern auch anleiten soll, wie man die Grammatik am besten bewältigt. Die Lesestücke aus dem AT sind nicht abgedruckt, wohl aber wird das grammatische Material zugleich mit einem kleinen Lexikon dargeboten. — Für fernere Auflagen dürfte u. a. zu wünschen sein: die Vokalveränderung beim Nomen, das Zahlwort, das Verbum mit Suffix dürfen nicht bloſs als „Anhänge“ eine Stelle im Aufbau der Grammatik finden. In den Anfangsparagraphen soll nichts vorausgenommen werden, was erst später erklärt werden kann. Was man gewöhnlich bei den hebräischen Grammatiken vermiſst, eine Anknüpfung an den Kenntnisstand der Schüler, hat auch diese neue Grammatik nicht gebracht und ist auch nicht hineinzuverarbeiten, ohne daſs sie ihre immerhin berechtigte und empfehlenswerte Eigenart verliert.

Nöldeke, T., *Inkonsequenzen in der hebräischen Punktation* (ZA XXVI 1—15): Stellt eine Reihe von Inkonsequenzen zusammen, ohne Voll-

ständigkeit anzustreben. N. sieht darin durcheinanderlaufende Überlieferungen, aber nicht originelle Aussprache, sondern den Niederschlag des letzten Stadiums des Hebräischen.

Blake, F. R., *The Hebrew Metheg* (Journ. of the Am. or. Soc. XXXII 78—102): Die Regeln, welche Baer (Arch. f. wiss. Erf. d. AT I 55—67 194—207) nach den jüdischen Grammatikern zusammengestellt hat, befriedigen nicht. B. geht davon aus, daſs ein Meteg ein NB für einen Konsonanten, Vokal oder Akzent bedeuten wolle, wozu noch einige ausnahmsweise Anwendungen des Zeichens kommen. Bei Ḥateph ist nicht des Meteg wegen das Ḥ. gesetzt, sondern umgekehrt. Manche Zeichen, z. B. das Pasek, sind nur Erweiterungen des Meteg. Der Artikel verdient Beachtung.

Köhler, L., *Zur Weiterführung des atl Wörterbuches* (ZatW XXXII 1—16): Zunächst soll vom Hebräischen ausgegangen werden, woraus noch manches zu holen ist. Der MT ist die Grundlage der Untersuchung. Die begründeten Konjekturen wären einmal zu sammeln. Besonders bietet die LXX manche Ausbeute. Noch eine Reihe von wertvollen Einzelanregungen enthält K.s Aufsatz.

Ben Jehuda, E., *Thesaurus totius hebraitatis* (מלין הלשון העברית הישנה והחדשה). Vol. III 4—12 (Schöneberg, Langenscheidt. à *M* 1.70): S. oben S. 80.

Marie, J., *Petit lexique hébreu-français comprenant les mots hébreux les plus usuels: 1º groupés d'après le sens, 2º disposés par ordre alphabétique* (III u. 44. P. 1911, Gabalda. *Fr* 1.—): Enthält 800 der gebräuchlichsten Wörter (nach RClfr LXVIII 605).

Scerbo, F., *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento* (Florenz, Libr. editr. Fiorent.).

Joüon, P., *Notes de lexicographie hébraïque* (Mélanges de la Faculté or. [Beyrouth] V 1, 405—446): S. BZ VII 76, IX 81. I. אמונה et אמת au sens de bonté, bienveillance. — II. אֶפֶס. — III. אֶשְׁפָּר. — IV. זְכַר. — V. כְּעֵת חַיָּה (חַיָּה = nomen unitatis zu חיים). — VI. למעט. — VII. נציב poste, garnison. — VIII. La racine פלא dans Lév. 22, 21; 27, 2; Nomb. 6, 2; 15, 3, 8: = grofsmütig. — IX. פִּנָּה au sens de bataillon. — X. פְּרָזִי: = nicht befestigt, offen. — XI. פָּרִיץ = effractor. — XII. פשט au sens de fondre sur. XIII. חֲמַת רַבָּה: רַבָּה = Ḥ., die Stadt im Gegensatz zum Land. — XIV. רהיט (Cant. I, 17). — Racines. I. Racines הלל. — II. Racine חדל. — III. Racine התת: schwach, ohnmächtig; dazu fügt J. noch Bemerkungen über Verbal- und Nominalformen und über Textkritisches. — IV. Les racines כאה et כהה, נכא et נכה. — V. Racines אסף, יסף, ספה, סוף. — VI. Racines יקע, נקע et תקע. — VII. Racine לוץ. — VIII. Racine ערץ. — Viele dieser Einzelerörterungen haben auch für die Textkritik ihre Bedeutung.

Heawood, P. J., ארמון *and* ארם (JthSt XIII 66—73): ארמון heiſst „Palast", aber auch „Platz", „Straſse", „Grundplan", kurz es läſst sich nicht mit einem einzigen Worte bezeichnen. ארם ist nicht von רום abzuleiten, sondern mit אלם binden, begrenzen zusammenzustellen, wie auch das geograpische ארם damit zusammenhängen dürfte.

Burkitt, F. C., *Life, ζωή, ḥayyīm* (ZntW XII 228—230): S. BZ IX 404. Der Plural חיים setzt voraus eine Reihe von Momenten oder Tagen oder Jahren. Ähnlich drücken auch andere Plurale בתולים, נעורים, זקונים die Dauer aus. Dagegen ἡ ζωή bezeichnet die qualitative Erscheinung des Lebens. נפש ist mit dem Blut identifiziert.

Montgomery, J. A., *The pronunciation of the „ineffable name"* (The Museum Journal [Univ. of Pennsylvania] I [1910] 28—30): In dem Museum der Universität von Pennsylvanien befindet sich eine jüdische Zauberschüssel aus dem 6. oder 7. Jahrh. n. Chr., wo zum ersten Male die Aussprache von יהוה mit Jahbeh wiedergegeben ist (nach Am. Journ. of Arch. XV 225).

Moore, G. F., *Notes on the name* יהוה (AmJsemL XXVIII 56—62): Forts.; s. BZ VIII 75. Porchetus de Salvaticis in seinem seltenen Werke

„Victoria adversus impios Hebraeos“ . . . (Paris 1520) gibt die Aussprache Johouha wieder, und das ist gegenüber Jehouah die ältere Aussprache. M. stellt gegenüber andern Angaben fest, dafs Galatinus' Arcana 1518 (nicht 1516) zum ersten Male erschienen. Luther kannte das Werk wenigstens seit 1543. Johann Wessel schrieb Johavah, was wohl kaum blofser Druckfehler ist.

Van Gelderen, C., Sela-Muziek-Feuwigheid (Theol. Tijdschr. XLVI 1).

Bevan, A. A., The Hebrew word קָצִין (ZA XXVI 37): Von קצה abzuleiten, aber aus dem Arabischen entlehnt. ִי stammt vom sabäischen bestimmten Artikel.

Büchler, A., Die Grundbedeutung der hebräischen Wurzel קדר (ZatW XXXII 56—64): In der Bibel bedeutet קָדַר u. a. „schwarz sein“, in einigen talmudischen Stellen aber „leuchten“. Die beiden Bedeutungen gehen auf verschiedene Wirkungen eines Elementes zurück, des Feuers, und zwar zunächst auf verschiedene Wirkungen der Sonne.

Genung, J. F., Meaning and usage of the term תושיה (JbL XXX 114 bis 122): Gegenüber der objektiven Offenbarung und Weisheit besagt dieses Wort „Einsicht“ in dieselbe.

Yiddish dictionary *containing all the Hebrew and Chaldaic elements of the Yiddish language*, illustrated with proverbs and idiomatic expressions, compiled by C. D. Spivak and S. Bloomgarden (340 S. Selbstverlag). Vgl. Zuckermandel (S. 288).

3. *Abessinisch. Arabisch. Aramäisch. Assyrisch. Syrisch.*

Littmann, E., Abessinische Miszellen (ZA XXV 321—327).

Schaade, A., *Sibawaihi's Lautlehre.* Habilitationsschrift Breslau 1911 (X u. 92. Leiden 1911, Brill): Liefert einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der arabischen Grammatik. S. behandelt die einzelnen lautlichen Momente nach der Terminologie der Phonetik von Sievers und bietet möglichst genau und für unsere Auffassung zurechtgelegt die Anschauungen des Sibawaihi: über die allgemeinen lautlichen Begriffe, über Artikulations- und Ausflufsstellen der Konsonanten, über die Vokale, Lautwandel und Lautwechsel und über die Pausalerscheinungen. Ein Register erleichtert die Benutzung der Materialien, die für die semitische Sprachforschung überhaupt einen Wert besitzen.

Bauer, H., Zur Entstehung des arabischen Elativs (ZdmG LXV 422 bis 424): Geht in letzter Linie auf eine Verbalform, 1. Person Aorist, zurück.

Schulthefs, F., Aramäisches (ZA XXV 287—297): Forts.; s. BZ IX 81. Lexikographische Bemerkungen.

Delitzsch, F., *Assyrische Lesestücke mit den Elementen der Grammatik und vollständigem Glossar. Einführung in die assyrische und semitisch-babylonische Keilschriftliteratur.* Für akademischen Gebrauch und Selbstunterricht. 5., neubearb. Aufl. (XII u. 183, davon 148 autogr. S. Lp., Hinrichs. *M* 18.—): Reich an Verbesserungen und noch sorgfältiger den Anfängerbedürfnissen angepafst, bewahrt das Buch auch in seiner neuen Auflage seine einzigartige Bedeutung als assyriologisches Lehrbuch. Unter die Übungsstücke sind manche neue Texte aufgenommen. Besonders wertvoll ist die Neuausgabe auch durch die aufserordentlich verbesserte Textgestalt, in der sie die Syllabare Sa und Sb bietet. J. Theis.

Ylvisaker, S. C., *Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit* (Leipz. sem. Stud. V 6: IV u. 88. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

Haupt, P., The five Assyrian stems la'u (Journ. of the Am. or. Soc. XXXII 17—20): Vom 1. Stamm leitet H. lû = Bulle, Leah = Kuh her. Die Söhne der Lea sollen Kuhhirten gewesen sein, die Söhne der Rachel Schafzüchter.

Brun, *Dictionarium syriaco-latinum.* 2. Aufl. (XII u. 765. Beirut 1911).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Urtext.

Aptowitzer, V., *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur.* III. u. IV. Heft (V u. 173. Wien 1911, Hölder. *M* 3.40): S. BZ VIII 76. Beschäftigt sich mit 2 Sm und Jos.

Zorell, F., *Sprachliche Randnoten zum AT*, s. BZ IX 225—229).

2. Übersetzungen (griech., lat., äth., kopt., georg., deutsch, engl., altslav., poln.).

Stählin, O., *Die hellenistisch-jüdische Literatur* (W. v. Christ, Griechische Literaturgeschichte. 5. Aufl. in Verb. mit O. Stählin bearbeitet von W. Schmidt [= VII. Bd des Handbuchs der klass. Altertumswissenschaft von J. v. Müller]. 2. Tl, 1. Hälfte, 2. Lief.: Nachklassische Literatur von 146 v. Chr. bis 100 n. Chr. [München 1911, Beck. *M* 4.50] 405—506): Behandelt nach einer allgemeinen Einleitung das griechische AT mit den Apokryphen (nach ThLbl XXXIII 4. 81).

Bergmann, J., *Die Rachegebete von Rheneia* (Philologus LXX 503—510): Die beiden Grabsteininschriften in Bukarest und Athen datiert Deifsmann, Licht vom Osten 305—316, in das 2.—1. vorchristl. Jahrh., und er nimmt an, dafs die Gebete von den Hinterbliebenen der ermordeten jüdischen Mädchen zuerst am Versöhnungstage gebetet, dann auf den Grabstein gesetzt worden seien. Dagegen hält B. dafür, dafs die Gebete in den Mund der Toten zu legen seien, und glaubt, dafs sie von einem griechischen Diasporajuden (Anlehnung an die LXX) in Anlehnung an die heidnische Ortssitte verfafst seien.

Merk, A., S. J., *Bibel-Fragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri* (ZkTh XXXVI 167—180): Behandelt aus The Oxyrhynchus Papyri VII u. VIII einige atl Stücke und verbreitet sich über das Tetragrammaton in althebräischer Schrift. über das lateinische Bibelfragment Gn 5 und die „neue Rezension des Buches Tobias".

Margolis, M. L., *The K text of Joshua* (AmJsemL XXVIII 1—55): Cod. Tischendorf. II in Leipzig wird mit K bezeichnet. Die Hs ist verwandt mit der Gruppe 75, 54, 118, 44, 59, 74, 76, 84, 106, 134 nach Holmes-Parsons, enger noch mit 54, 75 und 118. M. gibt den Text der Hs mit Varianten und Anmerkungen heraus als Vorbereitung seiner beabsichtigten Herausgabe des griechischen Josue.

Margolis, M. L., *The Washington Ms of Joshua* (Journ. of Am. or. Soc. XXXI 365—367): Untersucht. wie sich das Washington Ms zu Cod. A verhalte. Beide sind aus der LXX-Kolumne der Hexapla geflossen, aber auch der κοινή angepafst.

Thomsen, P., *Ein Fragment einer Minuskelhs mit hexaplarischen Notizen* (ZatW XXXI 308f): Aus der Patriarchatsbibliothek in Jerusalem, 2 Chr 32, 1^b—15; 33, 11—34, 1 umfassend. T. beschreibt die Hs und gibt die Textvarianten und besonders die wenigen Randbemerkungen wieder.

Grofse-Brauckmann, E., *Der Psaltertext bei Theodoret* (Mitt. des Septuaginta-Unternehmens d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Heft 3: S. 71—100. B. 1911, Weidmann. *M* 1.—): S. oben S. 83 (Glaue). Abdruck aus den Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-hist. Kl. 1911, 336—365. G.-B. beschäftigt sich zuerst mit Textüberlieferung und Ausgabe des Theodoret, mit der Art, wie der Bibeltext verwendet ist, bietet ein vollständiges Variantenverzeichnis des Theodorettextes und berücksichtigt dabei auch die verschiedenen Überlieferungen. Die Stellung des Theodoret im Verein mit Theodor und Chrysostomus in der Klassifikation der Hss wird gewürdigt. Theodoret geht in der überwiegenden Mehrheit der Fälle mit der grofsen Masse der jüngeren Hss, welche den sog. Vulgärtext enthalten, wie auch Theodor und Chrysostomus. Auch die syrische Übersetzung des Paul von Tella hat im allgemeinen den gleichen Text wie Theodoret.

The OT in Greek *according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint,* ed. by A. E. Brooke and N. McLean. Vol. I: *The Octateuch.* Part III: *Numbers and Deuteronomy* (4⁰. VII u. 407—676. Cambridge 1911, University Press. 15 *s*).

Nestle, Eb., *Septuagintastudien* VI. Progr. Maulbronn (23. Stuttgart 1911): Nachträge zu den früheren 5 Heften, Bemerkungen über die Bedeutung der LXX für das hebräische Wörterbuch (nach ThLz XXXVII 124).

Margolis, M. L., *ἡνία, χαλινός* (ZatW XXXI 314): Untersucht die hebräischen Äquivalente dafür.

Göttsberger, J., *Zu Ex 35, 7ff nach der LXX,* s. oben S. 12.

Flashar, M., *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* (ZatW XXXII 81—116): Trifft die richtige Mitte zwischen semitistischer und hellenistischer Auffassung der LXX. Betont die exegetische Bedeutung der LXX und kommt infolgedessen dazu, mehr den jüdisch-religiösen Charakter der Übersetzung gegenüber dem sprachlich-hellenistischen hervorzuheben, mehr zu suchen, was der Übersetzer ausdrücken wollte, als was die griechische Form unabhängig von der Vorlage bedeuten kann. F. zeigt an interessanten Beispielen (הלך und קהל, עדה), dafs der Übersetzer für die gleiche Vorlage dieselbe Wiedergabe beibehält, bei verschiedenen Synonyma auch im Ausdruck wechselt. Bei verschiedenen Werten derselben Vorlage (z. B. חיל, עבר) zeigt sich der Übersetzer oft nicht hinreichend unterrichtet; für ihn ist die Vorlage nicht Muttersprache, sondern ein Buchhebräisch gewesen. Forts. f.

Thackeray, H. S. J., *The poetry of the Greek book of Proverbs* (JthSt XIII 46—66): In der griechischen Übersetzung glaubt T. vollkommene und fragmentarische Hexameter und ebenso vollständige und unvollständige jambische Zeilen nachweisen zu können. Er erlaubt sich nur hie und da Veränderung der Wortstellung, da viele Abschreiber die prosaisch-grammatische Wortfolge herstellen zu müssen glaubten. T. lehnt die Hypothese ab, dafs einmal das ganze Buch metrisch gewesen sei. Auch zwei metrische Formen des Buches können nicht Vorlage für das jetzt vorliegende Buch gewesen sein; ebensowenig eine dichterische Gestalt des Textes mit zwei Versformen. Der Verfasser gab also, so gut und so weit er es vermochte, ohne vom Original zu weit abzuweichen, seiner Übertragung eine metrische Form.

Stabile, F., *Il „Liber Baruch" del „Codex Cavensis" inedito secondo una versione antichissima antegerolomitana* (Rivista di Filologia XXXIX [1911] 361—384): Amelli hat 1902 (s. BZ I 309) darüber geschrieben. Gegen ihn wendet sich S. Er beschreibt den Codex, seine Orthographie, würdigt seine Lesarten im Verhältnis zur griechischen Vorlage und andern lateinischen Texten, stellt die Zitate aus den Vätern vor Hieronymus zusammen. Als Ergebnis stellt S. fest, dafs er zur Itala zu zählen sei, nicht zur Vulgata, aus Afrika stamme und wichtiger sei als Cod. Legionensis, Remensis und Vallicellianus.

Le livre *de Job (éthiopien et français)* par E. Pereira (Patrologia orientalis II 5: P., Firmin-Didot. *Fr* 7.70).

Schäfers, J., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias.* Diss. Breslau (VIII u. 71 S.): Baut auf der Untersuchung zahlreicher äthiopischer Hss auf und kommt zu etwas andern Resultaten als Heider (s. BZ I 308). Cod. Peterm. (Berlin) bietet zwar die altäthiopische Übersetzung, aber mit sehr zahlreichen Lesarten aus der arabischen Übersetzung, wie sie u. a. Cod. Arab. Diez. A, Fol. 41 vorliegt. Der Text der letzteren erweist sich als mit dem Syrer verwandt, wenn auch durch Kommentare verursachte Abweichungen vorkommen. 3 Rezensionen lassen sich unterscheiden: die altäthiopische aus der LXX, die vulgäre mit syro-arabischen Lesarten und die akademische, die nach griechischen Hss und nach dem

MT korrigiert ist. In 3 Kolumnen zu Jer 23 u. 40 (33) veranschaulicht S. das Verhältnis der 3 Rezensionen zueinander. Dafs für einzelne Stücke von Jer noch 2 andere Rezensionen bestehen, dafür will S. den Beweis in einem IV. Abschnitt antreten, der in der Dissertation nicht mehr aufgenommen ist. Die sorgfältige und scharfsinnige textkritische Studie ist eine Vorarbeit für eine Ausgabe des Jeremiastextes.

Kluge, T., *Die Schriften des AT und ihre georgischen Übersetzungen* (ZatW XXXI 304—307): Orientiert im allgemeinen über den Fundort solcher Hss und beschäftigt sich etwas eingehender mit dem hsl Bestand des Kirchenmuseums in Tiflis.

Die Psalmen. *Die Psalmenübertragung Martin Luthers nach der letzten von ihm selbst durchgesehenen Ausgabe der deutschen Bibel (Wittenberg 1545)* (4⁰. 119. Lp., Insel-Verlag. *M* 40.—).

Nestle, Eb., *„Lord“ in the A. V.* (ExpT XXIII 184): Vergleicht die Authorized Version in diesem Punkte mit dem MT.

Jagić, *Tomko Marnavić als Fälscher des angeblich im J. 1222 geschriebenen glagolitischen Psalters* (Arch. f. slav. Philol. XXXIII 111—134): Der Fälscher wollte hierdurch den Beweis erbringen, dafs die slavische Übersetzung des Psalters wirklich vom hl. Hieronymus herrühre. J. weist im einzelnen an Kennzeichen die Fälschung nach.

Buchholz, E., *Der Psalter Davids in der polnischen Übersetzung von Johann Kochanowski* (Heliand III 103—111): Proben aus dieser metrischen Übersetzung.

Hanisch, E., *Zwei Kleinigkeiten zur polnischen Sophienbibel* (Arch. f. slav. Philol. XXXIII 614f): Zu Mal und Gn 48, 16.

Vgl. Bacher (S. 287).

3. Textkritik.

Joüon, P., S. J., *Notes de critique textuelle (AT)* (Mélanges de la Faculté or. [Beyrouth] V 447—488): S. BZ IX 84. Gn 1, 14 (לְעִתֹּת); 18, 5 (תַּעֲשֶׂה); 27, 40 (תריד הכביד st. תריד); 29, 11 (וַיַּשֵּׁק); 31, 35 (45, 5); 42, 1; 47, 17; 49, 10 Ex 2, 9; 5, 9; 9, 28; 10, 21; 12, 13; 14, 25; 15, 6; 18, 9 11 15—16; 19, 9; 20, 18; 21, 19; 32, 4 (חָרִט = Sack) 17; 34, 7 Lv 13, 55; 14, 57 Nm 2, 2; 5, 18; 22, 7; 23, 1—4; 27, 18 20; 31, 3; 32, 32 Jdc 3, 20 1 Sm 1, 5; 2, 10; 8, 16—17; 12, 3 14; 15, 9; 16, 12; 20, 9; 22, 14; 28, 12; 30, 17 2 Sm 1, 14; 6, 21; 10, 3; 11, 23; 16, 19; 18, 11—12; 23, 1 3 Rg 8, 30 35 (= 2 Chr 6, 26) 38; 11, 25; 14, 14; 21, 20; 22, 35 4 Rg 6, 8—10; 7, 6 13; 9, 7; 10, 6; 11, 4ff; 15, 5 20; 19, 11; 21, 13; 23, 6 24 29; 24, 14 Nah 3, 6 Mal 2, 12 Prv 17, 10. Zu den verzeichneten Stellen bietet J. eine Fülle von wertvollen Bemerkungen, die mit Erfolg zur Emendation des hebräischen Textes beisteuern.

Cheyne, T. K., *Occurrences of* גער *in the OT* (ZatW XXXI 315): Hos 6, 5 Ps 59, 12 גער st. הרג, Ps 42, 2 st. ערג zu lesen.

Hrozný, H., *Die Abweichungen des Codex Vaticanus vom hebräischen Text in den Königsbüchern.* Diss. Tübingen 1909 (73 S.).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie (allg., israel. u. a.).

Farnell, L. R., *Greece and Babylon. A comparative sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic religions* (XII u. 311. Ld., Clark. 7 *s* 6 *d*).

Fries, C., *Kleine Beiträge zur griechischen und altorientalischen Mythologie.* Aus OrLz (82. Lp. 1911, Hinrichs. *M* 1.20): Die 1. der 3 Nrr behandelt Susanna als mythologischen Stoff, der mit der Phryne zusammenzustellen sei (s. BZ IX 109).

Zimmermann, F., *Die Phönixsage. Ihr religionsgeschichtlicher Ursprung und ihre Verwertung in der Hl. Schrift und im Dienste kirchenschriftstellerischer Argumentation* (ThG IV 202—223): Im 1. Teil des Aufsatzes geht Z. mit grofser Sachkenntnis an die Entwirrung und Klärung der Beziehungen heran, in denen der Phönixmythus zur vielgestaltigen ägyp-

tischen Religion steht. Näher berührt die Exegese der 2. Teil. Job 29, 18b, aber nicht Ps 92 (91), 13 enthält eine Anspielung an den Phönixmythus. Es ist freilich eine nicht ganz sichere Stelle. Für die Patristik ist von Interesse, was Z. zur Verwertungsgeschichte der Phönixsage in der altchristlichen Zeit anzuführen weifs. Näheres soll eine Einzelschrift über das reichhaltige und dankbare Thema bringen.

König, E., *L'histoire de la religion israélite et la méthode scientifique des recherches historiques* (Rb N. S. IX 259—266): Tadelt an den neueren Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte das evolutionistische Prinzip, das sie zu Grunde liegen haben, und betont die Voreingenommenheit der Wellhausenianer.

Kautzsch, E., *Biblische Theologie des AT.* Aus dem Nachlafs des Verfassers hrsg. von K. Kautzsch (XV u. 412. Tübingen 1911. Mohr. *M* 8.—): Englisch schon 1904 in Hastings, Bible dictionary, Extra-Volume: Religion of Israel, erschienen (nach ThLbl XXXIII 4, 73). — Dazu ***Gunkel, H.***, *Kautzschs Biblische Theologie des AT* (DLz XXXIII Nr 18, 1093—1101): U. a. hebt G. den Unterschied zwischen der alten Biblischen Theologie und der Religionsgeschichte Israels der modernen kritischen Schule hervor. Kautzsch wollte eine Biblische Theologie schreiben.

König, E., *Geschichte der atl Religion.* Kritisch dargestellt (VIII u. 608. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 7.—). — ***Ders.***, *Neuere Hauptschritte der atl Religionswissenschaft* (Die Reformation XI 8, 113—116): Fafst kurz die Thesen zusammen, die er in seiner „Geschichte der atl Religion" dem Hegelianismus der Anhänger Wellhausens entgegenstellt.

König, E., *Die sogenannte Volksreligion Israels* (Die Reformation XI 14, 210—213): Gegen Ausdruck und Auffassung, wie sie E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, vertritt (s. unten S. 313).

Stave, E., *Religionens samlande makt i Israel* (Bibelforskaren XXVIII [1911] 348—369).

Barton, G. A., *The evolution of the religion of Israel.* I. *Moses and the covenant with Yahweh* (BW XXXIX 17—26): Die Überlieferungen über Moses datieren erst aus der Zeit 400 Jahre nach Moses. Doch hält B. einiges über die Person des Moses hinaus für geschichtlich. Ex 34 ist für B. der eigentliche Dekalog, obwohl das Kapitel nur anscheinend so bezeichnet wird. Ex 20 und Dt 5 stammen aus prophetischer Zeit. B. steht auf ziemlich radikalem Standpunkt, ohne Neues zur Begründung beizusteuern. — II. *The pre-prophetic period in Canaan* (ebd. 88—98): B. hebt thetisch die synkretistischen Erscheinungen dieser Zeit hervor oder vielmehr interpretiert sie in die Angaben des AT hinein. Mit Elias läfst er eine Wendung beginnen, die zum Moraldekalog Ex 20 = Dt 5 führte. — III. *The prophets of the eighth century* (ebd. 157—166): Amos vertrat zuerst den Monotheismus, der von andern Göttern nichts weifs; er negierte sie aber auch nicht. Seine Religion war sozialethisch, nicht ritualistisch. Die Religion der Furcht bei Amos ergänzte Oseas durch die Religion der Liebe. Isaias mit Michäas vertraten die religiösen Ideen ihrer Vorgänger beim Volke und leiteten auch die messianische Hoffnung ein.

Grefsmann, H., *Die mosaische Religion* (PrM XVI 121—133): Legt vorläufig die Anschauungen dar, die er in „Mose und seine Zeit" (Göttingen, Vandenhoeck) genauer begründen wird. Vor Moses herrschte Polytheismus bei den Hebräern, nicht Polydämonismus. Moses entdeckt den Gottesnamen Jahwe, Sippora in der Brautnacht, als Jahwe das ius primae noctis beansprucht, die Beschneidung. Die Midianiter waren die Lehrmeister Israels usw. Manches deutet auf ziemlich willkürliche Exegese bei G., der sonst oft gegenüber den Panbabylonisten nüchterne Worte gefunden hat.

Desnoyers, L., *La religion de Yahwé et l'occupation de Canaan* (BLe 1912, 49—80): S. BZ IX 323. Mit etwas kritischem Einschlag schildert

D. die religiösen Anschauungen Israels und die Religion der Kanaanäer in der Zeit des Einbruchs in Palästina. Des weiteren will er darstellen, wie der Jahwismus sich auch in der neuen religiösen Umgebung nach der Eroberung Palästinas behauptet hat.

König, E., Biblische Heilsgeschichte und Israels Erwählung (NkZ XXIII 148—169 201—222): Es existiert eine allgemein-menschliche Heilsgeschichte auch abgesehen von der Erwählung Israels. K. legt die Beweise hierfür im einzelnen vor. Er schöpft sie naturgemäfs aus Gn 1—11. Die Bedeutung Israels in dieser Heilsgeschichte beruht auf der Berufung Abrahams, worin die Berufung Israels beschlossen lag. K. erweist sie als reale Tatsache. Diese Berufung Israels ist keine Verletzung der Gerechtigkeit. Es wurde dadurch der Gang der allgemein-menschlichen Heilsgeschichte nicht abgebrochen, sondern positiv gefördert.

Horodezky, S. A., Zwei Richtungen im Judentum (ARW XV 99—136): Die religiösen Gesetze und die religiösen Gefühle bringt H. in einen schroffen Gegensatz und will in ziemlich allgemein gehaltenen Erörterungen den Gegensatz in allen Epochen der jüdischen Geschichte aufzeigen. Die Propheten sind die Vertreter der religiösen Gefühle; sie finden ihre Fortsetzung im Christentum. Im nachchristlichen Judentum mufste sich das religiöse Gefühl (Agada) gegen die überwuchernden Gesetze (Halacha) retten. Die Messiasidee, die Kabbala und der Chasidismus übernehmen die Bekämpfung der Halacha.

Kortleitner, F. X., *De diis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti iudicent* (XI u. 189. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung. *M* 5.—): Bietet die Früchte seiner allseitigen Durchforschung des AT, zum Teil in neuer Zusammenstellung (vgl. BZ IX 287). Reiche, selbst entlegene Literatur hat K. aufgearbeitet und seine Thesen auf eingehende Einzelexegese gestützt. Sein Beweisziel ist apologetisch. Er will die Ansicht widerlegen, dafs sich der Monotheismus erst allmählich zu seiner vollen Höhe entwickelt habe. Es lasse sich nicht beweisen, dafs die atl Schriftsteller eine sog. Monolatrie vertreten hätten. Sofern die heidnischen Götter wirklich als existierend erscheinen, reden die atl Schriftsteller in dichterischer Darstellung oder schliefsen sich der Redeweise anderer an, ohne sie zu billigen. In der Tat gelten ihnen die heidnischen Gottheiten als identisch mit den Bildern. Es ist auch möglich, dafs spätere Schriftsteller sie mit den Dämonen zusammengestellt haben. So stellt sich auch in der Gotteslehre das auserwählte Volk durchweg in Gegensatz zu den Ansichten, die bei den Heiden herrschten.

Fritsch, T., *Mein Beweismaterial gegen Jahwe.* 2. Aufl. (232. Lp. 1911, Hammer-Verlag. *M* 1.50): Antisemitische Schmähschrift, worin sich der Verfasser gegen ein gerichtliches Urteil verteidigt. Er hatte in der Zeitschrift „Hammer“ den Gott der Juden als böses Prinzip bezeichnet. Den El-eljon bringt er mit ἥλιος, den El-šaddai mit „Schatten“, „Schaden“ in Zusammenhang (nach Köln. Volksztg 1912, Lit. Beil. Nr 16).

McNeile, A. H., God's self-revelation to Israel (The Interpreter VIII 255 bis 262): Zeigt kurz die Stufen auf, in denen sich die Gottheit immer der Erkenntnis Israels vermittelst des Moses und der Propheten erschlofs.

Lemonnyer, A., O. P., *Le culte des dieux étrangers en Israël. Achêra* (RSphth VI 32—48): S. BZ VIII 305. In seiner gründlichen und umsichtigen Weise prüft L. die Zeugnisse für „ašera“ und schliefst mit Recht, dafs es eine westsemitische Göttin dieses Namens zweifellos gegeben habe. „ašera“ als heiliger Pfahl entstammt dem Baumkult und ist ein Zeichen der Gegenwart einer Gottheit, besonders einer weiblichen. Da ašera die westsemitische Hauptgöttin war, so konnte das Symbol allmählich in engste Verbindung mit ihr kommen. Daraus erklären sich manche Aussagen des AT. Die Göttin Ašera trat im Laufe der Zeit zurück gegenüber der Astarte. Zur Geschichte dieses fremden Kultes liefert das AT nur wenig Material.

Jirku, A., *Die Dämonen und ihre Abwehr im AT* (VIII u. 99. Lp., Deichert. M 2.40): Ein wertvolles Schriftchen zur israelitischen Religionsgeschichte. J. zieht alles herbei und prüft es, was sich auf den Gegenstand bezieht. Gelegentlich behandelt er exegetisch bedeutsame Stellen einläfslicher. Er bekennt sich zur Überweltlichkeit Gottes von Anfang an, ohne sie erst Entwicklungsergebnis sein zu lassen. Eigentümlich erklärt er den Ausdruck [illegible]. Bei der Erklärung der verschiedenen Totengebräuche geht es ohne Hypothesen nicht ab. Die Trauergebräuche werden als Abwehrmafsregeln gegen die Totengeister gewürdigt. Die Stelle vom Jakobskampf fällt in der Auffassung J.s dahin, wenn nicht ברך in die Knie zwingen heifst. Das ist aber nicht zu erweisen. Unter Wüstendämonen versteht er auch die Kerubim. רוח ist für J. viel zu oft ein Dämon statt ein psychischer Terminus. Wie künstlich ist auch das זוב auf einen Dämon zurückgeführt. Auch beim Hysop begegnet uns eine überspannte Konsequenzmacherei. Trotz mancher Ausstellungen, die sich aufdrängen, wird man das Büchlein als praktische Zusammenstellung und förderliche Erörterung der Einzelprobleme dankbar begrüfsen dürfen.

Scott, E. F., *The Kingdom and the Messiah* (VIII u. 261. Edinburgh 1911, Clark. $ 2.—): Aus der apokalyptischen Literatur des Spätjudentums bemüht sich S. die Formeln zu erklären, unter denen Christi Natur und Werk sich im NT offenbart (nach Bs LXVIII 726).

Valensin, A., *Le messianisme d'Israël* (Rev. prat. d'apologétique 1911, 15. Juni 401—417): Inhalt und Umfang der messianischen Prophetie und ihre Erfüllung im NT (nach RSphth V 877).

Smith, H. P., *The Hebrew view of sin* (AmJTh XV 525—545): Zuerst bedeutete חטא überhaupt ein Unrecht gegen jemand. Da Gott als Schiedsrichter zwischen den Menschen angesehen wurde, so konnte aus dem Unrecht gegen den Menschen eine Sünde gegen Gott werden. Dem ethischen Begriff der Sünde folgte die rituelle Sünde nach, die auch unwillentlich begangen werden konnte. S. behandelt dann noch die Schuld- und Sündopfer und ihre Wirksamkeit. Auch die Stellvertretung beim Opfer zieht S. in die in allgemeinen Erwägungen sich haltende Darlegung.

Cheikho, L., S. J. *L'eschatologie de l'AT* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 878—886).

Budge, E. A. W., *Osiris and the Egyptian resurrection.* 2 Bde (XXXV u. 404; VIII u. 440. Ld. 1911, Warner).

Roeder, G., *Das ägyptische Pantheon* (ARW XV 59—98): Schildert die Forschungsgeschichte und dann die Entwicklung des Pantheons im Laufe der ägyptischen Geschichte.

Stolk, M., *Ptah. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des alten Ägyptens.* Diss. Leipzig 1911 (71 S.): Stellt das Material in autographischer Form zusammen, das uns über die altägyptischen Vorstellungen vom Gotte Ptah und seinen Kult aufklärt. Jos 15, 9; 18, 5 ist ihm nicht entgangen.

Bezold, C., *Äthiopische Religion* (ARW XV 242—259): Bibliographie seit 1905.

Bezold, C., *Babylonisch-assyrische Religion* (ARW XV 203—241): Eingehender, kritischer Literaturbericht seit 1906.

Combe, E., *Bulletin de la religion assyro-babylonienne 1909—1910* (RHR LXIV 292—342, LXV 178—225).

Jastrow, M., jr., *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria.* With 54 ill. and a map and chronological lists of the rulers of Babylonia and Assyria (The Am. lectures on the history of religions VIII: XXVI u. 471. Ld. 1911, Putnam. 9 *s*).

Gustavs, A., *Religionsgeschichtliches aus „Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa“* (ZatW XXXII 65—68): Hebt einige besondere Anlagen, z. T. unter Korrekturen, hervor.

Hald, K., *Die babylonischen Zauberformeln* (ThprMS XXII 78—85): Sie gelten für H. als Belege des Sündenfluches und Irrwahnes des Heidentums. Er beschreibt sie im einzelnen.

Cheyne, T. K., Eshman and other divine names (ExpT XXIII 136): Vgl. Hommel (s. unten S. 313). Mit einem Ruck ist Ch. sofort wiederum bei seiner Jerachmeelhypothese.

Vgl. Évkönyv (S. 288).

2. *Geschichte* (israel. u. a.).

Blau, L., Die jüdische Zeitrechnung (Magyar-Zsidó Szemle [ung.-jüd. Rev.] 1911 Nr 4): Bemerkungen zu Ginzel II (s. oben S. 73) (nach OrLz XIV 567).

Nestle, Eb., Zur Chronologie des AT (OrLz XV 57 f): Korrekturen zu Kittels „Biblische Zeitrechnung" und „Masora" in Prot. Realenz.[3]

Sidersky, D., *Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive* (4⁰. 93. P. 1911, Klincksieck).

Westberg, F., *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus* (Lp. 1910).

Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel.* 1. Bd: *Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas.* 2., fast vollst. neubearb. Aufl. (Handbücher der alten Geschichte I: XII u. 668. Gotha, Perthes. *M* 16.—): S. BZ VIII 82.

Welch, A. C., *The religion of Israel under the kingdom.* The Kerr lectures for 1911—1912 (Edinburgh, Clark. 7 *s* 6 *d*).

Weinheimer, H., *Hebräer und Israeliten. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Bezeichnung ʿIbrim und ihre Folgerungen auf die Beziehungen Israels zu Ägypten und auf die Einwanderung der Israeliten in Kanaan.* Diss. Tübingen (III u. 74 S.).

Keller, A. v., *Saul und David* (85. Lp., Härtel. *M* 1.—).

Jordan, W. G., The significance of the Maccabean period (BW XXXVIII 294—305): Greift weit zurück und würdigt kurz die Bedeutung der Makkabäerzeit, in die auch Dn zu verlegen sei.

Nestle, Eb., „Sarazenen" (OrLz XV 206 f): So soll nach Scaliger der Onkelostargum ישמעאלים übertragen haben. N. gibt Notizen über die Bezeugung dieses Namens.

Huart, C., *Histoire des Arabes.* I (IV u. 381. P., Geuthner. *Fr* 12.80): Ein 2. Bd soll nächstens das Werk, das auch auf das älteste Arabien zurückgreift, abschließen.

Dittrich, E., Gibt es astronomische Fixpunkte in der älteren babylonischen Chronologie? (OrLz XV 104—107): Die Fixierung Naram-sins nach der Urkunde, die Nabunid (555—539) fand, berechneten die babylonischen Gelehrten wahrscheinlich nach der Präzession, die Zahl 100 wie bei Plato zu Grunde legend. (3200 = 100. 32⁰.) Richtig gerechnet kommt man auf die wahre Regierungszeit: 2300 = 72. 32⁰. — D. hält es nicht für unwahrscheinlich, daß Hammurabi in seiner Stele eine totale Sonnenfinsternis erwähnt.

Peiser, F. E., Zur babylonischen Chronologie (OrLz XV 108—114): Beschäftigt sich mit dem Ausgleich der Königslisten mit Berosus, der Zahl 3200 für Naramsin und der letzten Entdeckung Scheils, Comptes rendus de l'Académie 1911, 606: Les plus anciennes dynasties connues de Sumer-Accad, eine neue Königsliste mit überraschenden Neuigkeiten. P. gibt einige Anmerkungen dazu.

Pinches, T. G., Light upon early Babylonian history (ExpT XXIII 305 bis 309): Nach einem Täfelchen, das Scheil in Comptes rendus de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres 1911 Okt. veröffentlicht, stellt P. die neugewonnenen Daten zusammen. U. a. berechnet sich die Zeit Sargons von Agadê auf ca 2889 v. Chr. (st. 3800).

Pilter, W. T., The reign of „Arad-Sin", king of Larsa (PSbA XXXIII 204—212): Auf Grund der veröffentlichten Inschriften will P. eine Geschichte der Regierungszeit von Arad-Sin und Rîm-Sin geben. Arad-Sin ist sumerisch auszusprechen als eri-Aku. Trotzdem ist nicht er, sondern Rîm-Sin der Ariok von Gn 14, 15. Ein zweiter Artikel soll diese Frage noch näher behandeln.

Dhorme, P., *Les pays bibliques et l'Assyrie.* Extrait de la „Revue biblique“ 1910—1911 (III u. 127. P. 1911, Gabalda. *Fr* 3.50): Der Inhalt ist kurz schon in den früheren Notizen zu den Artikeln der Rb angegeben worden (s. BZ VIII 309, IX 88 306). Dh. hat sich den Dank weiterer Kreise verdient, daſs er seine umsichtigen und sachkundigen Studien in einem Separatabzug herausgegeben hat. Hier ist alles quellenmäſsig und mit sorgfältiger Kritik zusammengestellt, was für die Aufhellung der Beziehungen der atl Geschichte zum östlichen Weltreich während der assyrischen Hegemonie in Betracht kommen kann.

Rogers, R. W., *Shalmaneser* (ExpT XXIII 237f): Die deutsche Expedition entdeckte im April 1909 eine Inschrift, welche einen Salmanassar II. als Sohn des Assurnazirpals I. kennt. Daher ist Salmanassar II. als III. zu zählen.

Figulla, H. H., *Der Briefwechsel Bêlibni's. Historische Urkunden aus der Zeit Assurbanipals.* Diss. Breslau 1911 (39 S.): Bêlibni war Feldherr Assurbanipals. Die Briefe, die er an den König richtete und die er von ihm erhielt, beginnt F. nach den bereits veröffentlichten Quellenwerken zusammenzustellen und herauszugeben. Er bietet einen revidierten Text mit Übersetzung, Inhaltsangabe und Anmerkungen. Die gediegene Arbeit wird für Geschichte und Sprache des AT mittelbar in Frage kommen.

Leonhard, W., *Hettiter und Amazonen. Die griechische Tradition über die „Chatti“ und ein Versuch zu ihrer historischen Verwertung* (X u. 252, mit 1 Karte. Lp. 1911, Teubner. *M* 8.—).

Reber, F. v., *Die Stellung der Hettiter in der Kunstgeschichte* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. III. Kl. 1910, 13. Abh.: 112 mit 32 Abb.): Faſst das bisher Vorliegende zusammen, ehe noch die neuen Funde von Boghazköi aufgearbeitet sind (vgl. OrLz XIV 546ff).

Dhorme, P., O. P., *Cyrus le Grand* (Rb N. S. IX 22—49): Setzt seine Studie in den „Conférences“ (s. BZ IX 279) fort und gibt eine quellenmäſsige, sehr interessant und lesbar gestaltete Geschichte des groſsen Cyrus. 553/2 besiegte Cyrus die Meder. 546 fiel mit Lydien das westliche Kleinasien in seine Hand. Dann tritt die biblische Geschichte in den Machtbereich des Cyrus. Nabunaid, z. T. der Nebukadnezar des Dn nach Dh., Belšazar sind die letzten Namen des neubabylonischen Reiches. Den Untergang Babels findet Dh. in einigen Isaiasstellen geschildert. Rückkehr der Juden, Reorganisation des groſsen Reiches gehen den dunkeln Schluſsjahren seiner Regierung und seines Lebens vorher.

Prašek, J. V., *Kyros der Groſse.* Mit 7 Abb. (Der alte Or. XIII 3: 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

3. *Geographie* (allg., Palästina u. a.).

Sarsowsky, A., *Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen* (ZatW XXXII 146—151): Dem לעיר, ספרוים, הנע (= הנך), עוה in 4 Rg 19 entspricht assyr. Laḫiru, Šupria, Ḫindan und bibl. עוים. חילך Ez 27, 11 = Ḫilakku (= Kilikien); גמדים muſs ebenfalls ein Volksstamm sein. מנית Ez 27, 17 = Manṣuate, אוזל Ez 27, 19 = Izalam, כלמד Ez 27, 23 = Kulmadara. חנס = ḫininši, סונה = סין = ṣaʿnu, פי־בסת = pišattie, פי־החירות — piḫattiḫurunpiki. סברים Ez 47, 6 = Šubari. לחית 2 Sm 23, 11 = Luḫuti. לב קמי Jer 51, 1 = קמבלי = Gambula.

Dalman, G., *Zur Karte des Syrisch-Ägyptischen Grenzgebiets von Dr. Hans Fischer (ZdPV 1910, Taf. VII)* (ZdPV XXV 43—48): Gibt eine Reihe von wichtigen Ergänzungen.

Klein, S., *Chirbet ghurābe und Aphairema* (MNdPV 1912, 19f): Gegen Guthe (ebd. 1911, 53, s. oben S. 90) hält K. ghurābe für identisch mit dem talmudischen Orte גרב, das aus ערבו = ערבי entstanden ist.

Guthe, H., *Beiträge zur Ortskunde Palästinas. 4. Arus. 5. Asan* (MNdPV 1911, 81—83): Josephus, Bell. iud. II 5, 1. Zu 5: Jos 15, 42; 19, 7 1 Chr 4, 32 usw. Asan ist von A. Musil, Arabia Petraea II 2, 66 245 richtig

als chirbet ʻasan in der Nähe von bir es-sebaʻ bestimmt. 1 Sm 30, 30 bor (so!). Asan ist der gleiche Ort. — 6. *Beeroth* (ebd. 1912, 1—9): Nach den Aufzählungen von benachbarten Orten Jos 9, 17; 18, 25 Esr 2, 25 ist B. nicht = el-Bire. Nach Eusebius liegt es am Wege von Jerusalem nach ʻAmwas-Nikopolis, und zwar bei Chirbet el-lattātīn.

Burney, C. F., *On certain South Palestinian place-names* (JthSt XIII 83f): אֶשְׁתָּאֹל und אֶשְׁתְּמוֹעַ sind Ifteʻal-Bildungen, die in Südpalästina wegen der nordarabischen Nachbarschaft nicht auffallen dürfen. Bei אלתקא, אלתקין und אלתולד ist das ל statt des ursprünglichen שׁ nach einem babylonischen Lautwechsel eingetreten. B. sucht einige Namen auf Grund religionsgeschichtlicher Voraussetzungen zu erklären.

Martha, K., *Die Gräber Davids und Salomos* (Das heilige Land 1911): Aus dem Arabischen übersetzt von F. Dunkel.

Caspari, W., *Der Millo in Jerusalem* (ZdPV XXV 28—37): Millo = die Füll, d. h. derjenige Ort, wohin man den Hausabfall brachte. C. sucht die Stelle zu mutmaſsen, wo das könnte geschehen sein, und nimmt dafür ein von Guthe ZdPV 1882 vorausgesetztes Tal auf dem Tempelhügel als gegeben an.

Savignac et Abel, *Neby Samouil* (Rb N. S. IX 267—279): Die Überlieferung über den Ort wird zusammengestellt, dann folgt eine genaue Beschreibung der dortigen Überreste, welche eine im Gange befindliche Restauration des alten Heiligtums ermöglichte.

Gruenhut, L., *Jazer and his site* (JqR N. S. II 241—244): Es gab 2 Jazer; eines lag zwischen Arnon und Jabbok (Jer 48, 32), das andere nördlich vom Jabbok (Nm 21, 32).

Jennings-Bramley, W. E., *The Bedouin of the Sinaitic Peninsula* (PEF XLIII 34—42 172—181, XLIV 13—20): Bringt den Bericht eines Eingebornen über die Ermordung des Sinaiforschers Palmer und schildert seine Reise von Nahl nach ʻAin Kadis.

Kühtreiber, T., *Bemerkungen zur Geographie Syriens* (MNdPV 1912, 9—14): K. behandelt 10 Orte, darunter Afka, das alte Apheka, das untergegangen ist. K. gibt manche Verbesserungen und Ergänzungen zur Topographie.

Sarsowsky, A., *Die Bedeutung des Namens Karkamis* (ZA XXV 377 bis 379): Ist nicht mit Kamoš, der Gottheit Moabs, zusammenzustellen, sondern von Gilgamis (gar-gamiš = gar [ilu] [Gil]-gamiš) herzuleiten.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Pörtner, B., *Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit.* Mit 5 Taf. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. IV 5: VI u. 96. Paderborn 1911, Schöningh. *M* 3.40): Eine ägyptologische Studie, die für Archäologie und Religionsgeschichte Ägyptens und damit mittelbar auch für die Bibel von Wert ist. Mit kundiger Hand zeichnet P. die künstlerische Form der Grabsäulen und erklärt ihre Darstellungen und Inschriften. Die Ergebnisse erstrecken sich auf das private und öffentliche Leben und sind besonders reich für die religiöse Seite des ägyptischen Lebens. Der Grab- und Totenkult erfährt eingehende Beleuchtung, die Jenseitsvorstellungen treten uns vor Augen, Totengötter und Elementargötter begegnen uns auf diesen Denkmälern. P. darf auf den Dank eines weiteren Publikums rechnen, dem er durch die interessante und populär gehaltene Darlegung einen Einblick in den ägyptischen Kulturkreis von einem wenig umfangreichen Denkmälerbestand aus ermöglicht. Die Schrift beruht auf ausgedehntem Fachwissen und bietet z. T. vom Verfasser selbst in Abbildungen zugänglich gemachtes Material.

Eberharter, A., *Gab es im Jahwekult Priesterinnen?* (ThQ XCIV 183 bis 190): Gegen Engert (s. BZ IV 94). Die dienenden Weiber (Ex 8, 38 1 Sm 2, 22) sind keine Levitinnen.

Nestle, Eb., *Zu den Glocken am Gewand des Hohenpriesters* (ZatW XXXII 74): Neuer Beleg für die Zahl 360 (vgl. ebd. XXV 205, s. BZ IV 91).

Matthes, J. C., *De Israëlitische wijzen. Met een anhengsel over den talmud* (XII u. 239. Amsterdam 1911, Van Holkema. *Fr* 1.90).

Epstein, E. M., *The construction of the Tabernacle* (59. Chicago 1911, The Open Court publ. Co.): Aus The Monist 1911 Okt. 567—623. E. versucht den Nachweis, dafs man ausschliefslich auf Grund des MT imstande ist, das Bundeszelt zu bauen, ohne dafs man anderswoher die Angaben des Textes zu ergänzen braucht. Er stellt die englische, griechische und Onkelosübersetzung nebeneinander und zeigt die Schwierigkeiten auf, die in diesen 3 Textdarstellungen liegen. Dann geht er an eine Kritik der traditionellen und der modernen Ansichten bis herab auf Caldecott (s. BZ III 314). An der Hand des MT und mit Hilfe von Zeichnungen legt E. dar, dafs auf Grund dieser Quelle, richtig verstanden, alle Schwierigkeiten schwinden und dafs sich ein ausführbarer Plan für Erbauung der Stiftshütte daraus ergibt.

Büchler, A., *La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des Prophètes* (REj LXII 201—215, LXIII 30—50): Behandelt neuerdings die schon von S. Kraufs erörterte Baraita Tosephta Negaim VI 2 (vgl. Abot des R. Natan 2. Version, XXXIX 54ª) und eine Reihe von Texten, welche die Frage behandeln, ob Jerusalem rein bleibe, auch wenn menschliche Gebeine dort gefunden werden. B. beweist, dafs der Tempel für levitisch rein gehalten wurde, obwohl man Menschengebeine fand. Aber man entfernte die aufgedeckten Gebeine. Verschiedene Vorschriften zielen darauf ab, die levitische Reinheit Jerusalems sorgfältig zu erhalten.

Völter, D., *Passah und Mazzoth und ihr ägyptisches Urbild* (27. Leiden, Buchhandel u. Druckerei. *M* 1.—).

Johannes, *Die Darbringung der beiden Pfingstbrote im Tempel zu Jerusalem* (ThprMS XXII 65—78): Vgl. BZ VIII 311. Gibt das reichliche archäologische Material aus Bibel und Talmud wieder, welches Zeit und Art der Feier des Pfingstfestes beleuchten.

Volz, P., *Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest)* (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schriften auf dem Geb. der Theol. u. Religionsgesch. 67: 61. Tübingen, Mohr. *M* 1.50).

Eerdmans, B. D., *The sepulcral monument „Massebah"* (JbL XXX 109 bis 113): Geht aus von männlichen und weiblichen Formen der Maṣṣebah und hält sie für Wohnorte, worin die Seelen, die in den Geschlechtsorganen sich lebenspendend erweisen, sich nach dem Tode in der Nähe des verlassenen Körpers aufhalten können. Daher der Name נֶפֶשׁ hierfür und deshalb wird der Name des Verstorbenen darauf geschrieben. — Dazu *Sellin, E.*, *Zur ursprünglichen Bedeutung der Mazzeben* (OrLz XV 119—126): Stimmt in wohlabgewogener Untersuchung Eerdmans zu, dafs es eine männliche und weibliche Mazzebe als Darstellung des Geschlechtscharakters gebe, und erklärt so neu Is 6, 13; 51, 1 f. Für die israelitische Religion waren die Mazzeben aber nicht Darstellung der Zeugungskraft, sondern blofse Denksteine. Überhaupt kreuzen sich in diesem Symbol die verschiedensten Gedankenlinien.

Marmorstein, A., *Die Leberschau in talmudischer Zeit* (ARW XV 320): Vgl. Ez 21, 26. Sie blühte noch im 4. Jahrh. n. Chr.

Glasenapp, G., *Der Charakter der Israeliten, die Art ihres Wirkens und die Stellung, die die Nichtisraeliten zu ihnen zu nehmen haben. Völkischpsychologische Studie* (56. Riga, Jonck. *M* 1.20).

Fleury, C., *Les moeurs des Israélites.* Extraits précédés d'une notice par A. Chérel (Coll. „Science et religion": 16⁰. 64. P., Bloud. *Fr* —.60): F. verglich die Israeliten in seinem 1682 erschienenen Werke mit den Griechen und Römern (nach Polybiblion LXXV 195).

Drucker, A. P., *The culture of ancient Israel* (12⁰. 124. N. Y. 1911).

Pope, H., O. P., *The wealth of the Hebrews* (IthQ VI 414—426): Was Rg und Chr vom immensen Reichtum des jüdischen Volkes erzählen, wird bestätigt durch die Schilderung aller Zeiten seiner Geschichte. Aufserbiblische Bestätigungen will P. in einem weiteren Artikel beibringen.

Klamroth, E., *Die wirtschaftliche Lage und das geistige Leben der jüdischen Exulanten in Babylon.* Diss. Königsberg i. Pr. (36 S.)

Flesch, A., *Az élet meghosszabbitása, Bibliai és talmudi alapon [Makrobiotik nach Bibel und Talmud]* (Budapest 1909, Singer).

Blau, L., *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief.* Eine historische Untersuchung. Erster Teil (Im 34. Jahresber. der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1910—1911, 1—80): Untersucht die Ehescheidung 1. nach Bibel, Papyrus von Assuan und Kodex Hammurabi, 2. den Ehescheidungsgrund nach Apokryphen, Talmud, Philo, Josephus, 3. die Ehescheidung im NT. Mit Stellenregister. — Auch gesondert erschienen (III u. 80. Strafsburg i. E. 1911, Trübner. *M* 1.60).

Rubin, S., *Die Kleidung der Israeliten in biblischer Zeit.* Mit Einl. u. Anmerk. von A. S. Herschberg. Aus ביבליותיקה גדולה I 2/3 (XII u. 124. Warschau 1910, Verlag „Thuschijah").

Marmorstein, A., *Der Ritus des Küssens bei den Juden* (ARW XV 318 bis 320): Aus nachbiblischer Zeit.

Rescher, O., *Einiges über die Zahl Vierzig* (ZdmG LXV 517—520): Zu König (s. BZ VI 313) und besonders Roscher (s. BZ VIII 312) will R. einige Nachträge liefern. Sprichwörter, Erzählungen, welche die Zahl 40 wirklich als typisch erweisen sollen. R. schöpft vor allem aus der arabischen und türkischen Literatur.

Galle, A., *Astronomische Anschauungen und Kenntnisse im AT* (Deutsche Revue 36. Jahrg. IV [1911] 289—297): Popularisiert einiges aus Schiaparelli (s. BZ II 323, III 316).

Kugler, F. X., *Some new lights on Babylonian astronomy (Critical remarks and positive statements)* (ZA XXV 304—320).

Boll, F., *Zur babylonischen Planetenordnung* (ZA XXV 372—377): Die Reihe unserer Wochentage ist nach einem System geordnet, das auf der Reihe der Planeten nach ihrer Umlaufszeit beruht. Eine Untersuchung, ob diese Reihe mit den babylonischen Ordnungen zusammenhänge, ergibt ein negatives Resultat.

Ferarès, S., *La durée de l'année biblique et l'origine du mot* שנה (Revue de linguistique XLV 21—40): Auch separat (24. P., Durlacher). Zur Zeit Esras hatte man ein Sonnen- oder Mondjahr. Wann es eingeführt wurde, wissen wir nicht. Zu Abrahams Zeit bestand das Jahr aus 7 Monaten. Das primitive Jahr bestand nur aus 2 Monaten (שנה), das sich dann in der Zeit der Semitengenealogie immer verlängerte. F. stützt sich für diese künstliche Hypothese hauptsächlich auf die Zahl der vorkommenden Monate und auf die Reduktion des Lebensalters der Semiten auf eine annehmbare Zahl von Jahren.

Robertson, J., *The „dawn" in Hebrew* (Exp 8. S. III 86—96): Die Hebräer hatten zunächst die dunkle Seite der Morgendämmerung im Auge und dachten sich, dafs eine schwarze Decke weggezogen werden müfste, um das Licht auf die Erde gelangen zu lassen. Per antiphrasin wurde שַׁחַר (von „dunkel sein") Bezeichnung für die Morgendämmerung und Morgenröte.

Kugler, F.-X., *Contribution à la météorologie babylonienne* (Rev. d'Assyriologie VIII 107—130): Erklärt einschlägige Texte.

Forder, A., *An old-time savings bank from Moab* (PEF XLIII 195 f): Abb. Enthielt Münzen bis in die Zeit Konstantins zurück.

Pilcher, E. J., *Weight standards of Palestine* (PSbA XXXIV 114—118): Untersucht die kleinen Gewichte נצף, פים und בקע, welche wahrscheinlich zum Wägen kostbarer Metalle dienten.

Mahaffy, J. P., *The decay of papyrus culture in Egypt* (Hermathena XVI [Nr XXXVII, 1911] 237—241): Gegen Zucker, Philologus N. F. XXIV 79ff.

Fridolin, J., *Histoire abrégée de l'art hébreu.* I. partie: *Jusqu'au XVe siècle* (200. St Petersburg 1910. *R* 1.75).

Kuschel, P., *Die Haustiere Ägyptens im Altertum.* Diss. Leipzig 1911 (47 S.): Das Thema berührt auch Biblisches. Verf., der Veterinär ist, konnte aber natürlich in die besondern Probleme, die sein Thema betraf, nicht sachkundig eingehen. Er führt die biblischen Zitate z. B. für Kamele an und hält die Skulpturen im berühmten Inschriftental für sehr alt. Ebendasselbe ist zu konstatieren bezüglich des Pferdes.

Wilbers, H., *De dorschslede en de dorschwagen in het Oude Testament* (Studiën LXXVI 1120—1136).

Vgl. Philippson (S. 275), Erbt (S. 286).

2. *Ausgrabungen* (allg., Palästina u. a.).

Vold, K., *De orientalske utgravninger og det gamle test.* (49. Kristiania 1911, Lutherstift. Bogh. *Kr* —.65).

Eberharter, A., *Die Ausgrabungen und Inschriftenfunde in Palästina seit 1890* (ThprQS LXV 14—20): Gruppiert seinen knappen Bericht nach Nationen und schätzt kurz den Wert der Funde für die Bibelforschung.

Knieschke, *Palästina im Lichte der neueren Ausgrabungen und Funde* (Ev. Kz. LXXXV Nr 52, 829—833): Kurze Zusammenstellung der Ergebnisse.

Leander, P., *De arkeologiska forskningarna i Palestina* (Bibelforskaren XXVIII [1911] 249—293): Mit Abbildungen und Plänen.

V<incent>, H., *Jerusalem sous terre. Les récentes fouilles d'Ophel.* Avec illustrat., plans, cartes et planches en couleurs (4°. V u. 45, mit 18 Taf. Ld., Cox. *Fr* 10.—): Eine sehr eingehende und meisterhafte Darlegung der Geschichte und der Ergebnisse der Ophelgrabungen.

V<incent>, H., *Underground Jerusalem. Discoveries on the hill of Ophel, 1909—11.* Specially translated from the French for the „Field". Illustr. (4°. 52. Ld. 1911, Cox. 7 *s* 6 *d*).

Vincent, H., O. P., *Les récentes fouilles d'Ophel* (Rb N. S. IX 86—111): S. oben S. 92. 3. Le passage souterrain entre la fontaine et la crête d'Ophel. 4. Le tunnel-aqueduc de Siloé. Mit Plänen und Photographien.

Dalman, G., *The search for the temple treasure at Jerusalem* (PEF XLIV 35—39): Aus MNdPV 1911, 56—61 (s. oben S. 92).

Dalman, G., *Nochmals die Grabungen des Parker-Syndikats in Jerusalem* (MNdPV 1912, 14—16): Vgl. oben S. 92. Gegenüber einem Verteidigungsschreiben Parkers wiederholt D. den Vorwurf, daſs Parker nach Schätzen gegraben habe. 2 Sm 5, 8 könne sich nicht, wie Vincent glaubt (s. oben S. 92), auf den von Parker ausgegrabenen Kanal beziehen.

Birch, W. F., *The city and tomb of David on Ophel (so called)* (PEF XLIII 187—189): Die Expedition Parkers grub an der richtigen Stelle; auf dem Ophel ist Stadt und Grab Davids zu suchen.

Mader, E., *Das altkanaanitische Heiligtum in Ǧezer*, s. oben S. 1—12.

Pilcher, E. J., *The Assuan papyri and the grave-goods of Gezer* (PEF XLIV 30—35): Findet eine Parallele zwischen den Mitgiftgegenständen der Jüdin Mibṭaḥjah und dem, was man in den Gräbern von Gezer fand. P. schlieſst daraus, daſs diese Gräber nicht der Philisterzeit angehörten, sondern in die Nähe der Zeit der Assuanpapyri (5. Jahrh.) anzusetzen seien.

Mackenzie, D., *The Fund's excavations at ʿAin Shems.* Second report (PEF XLIII 169—172): Berichtet über die Tätigkeit vom 7. Juni bis 10. August 1911. Acht Gräber wurden aufgedeckt.

Vincent, H., O. P., *Les fouilles anglaises d'ʿAin Šems* (Rb N. S. IX 111—115).

Dalman, G., *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem* (Paläst. Forsch. z. Arch. u. Topogr. II: VIII u. 172 mit 64 Ansichten u. 19 Plänen. Lp., Hinrichs. *M* 18.—): Ergänzungen und Korrekturen zu seinem früheren Werke (s. BZ VII 85), das den I. Bd der Paläst. Forsch. bilden soll, gewonnen auf einem 5. u. 6. Besuch in Petra (1909 u. 1910). Der hl. Fels gilt ihm als Standort eines Altars, früher selbst als Altar (nach dem Vorwort).

Borchardt, L., *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Ägypten* (Klio XII 116—121): Es wurde an der Stätte von Tell el-Amarna und bei Gurna (Theben) gegraben.

Petrie, W. M. F., *The excavation of the palace of Apries* (Records of the Past X 1—14): Ausgrabungsbericht. Es ist der biblische Ḥophraʿ.

Pinches, T. G., *Babylon from the recent excavations* (PSbA XXXIV 83—106).

Königliche Museen zu Berlin. *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen.* Heft XIV: *Ausgrabungen in Sendschirli* IV. Mit 19 Taf. (fol. 237 bis 380. B. 1911, Reimer. *M* 40.—).

Hogarth, D. G., *Hittitic problems and the excavation of Carchemich* (Sep.-Abz. aus den Proceedings of the Brit. Acad. V: Ld., Frowde. 1 *s*).

Boghasköi. *Die Bauwerke.* Von O. Puchstein unter Mitwirkung von H. Kohl und D. Krencker. Mit 110 Abb. im Text und 50 Taf. (19. wissensch. Veröff. der Deutschen Orient-Gesellsch.: fol. IV u. 180. Lp., Hinrichs. *M* 40.—).

3. *Inschriften* (allg., hebr., aram. [bes. Papyri von Elephantine] u. a.).

Corpus *inscriptionum semiticarum* ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. P. IV, *inscriptiones himyariticas et sabaeas continens*, T. II, fasc. I, tab. I—VII (fol. IV u. 91. P. 1911, Typ. reipubl. *Fr* 35.—): S. BZ IX 92, X 93.

Torrey, C. C., *New notes on some old inscriptions* (ZA XXVI 77—92): Byblos Z. 10—13; Tabnit Z. 3—5; Ešmunʿazar Z. 3, 4, 6, 9; Bod-ʿAštart I, II, III; Siloam Z. 1, 3, 4; Zenğirli Bar-Rekeb Z. 6f; Nerab II; Guzneh, The Abydos lion-weight werden exegetisch und textkritisch behandelt.

Caspari, W., *Die Siloainschrift, ein Werk der nachexilischen Renaissance* (NkZ XXII 873—905 907—934): In eingehender Weise erörtert C. das Alter der Inschrift, wovon soviel für die israelitische Geschichte abhängt. Die Paläographie, die Überlieferung über Ezechias' Wasserbauten, Orthographie und Sprachgebrauch lassen den Ansatz der Inschrift in der Königszeit als schwach begründet erscheinen. Es sei ein Gebot der Vorsicht, die Inschrift in die Zeit der regen Bautätigkeit des Makkabäers Simon oder gar in die des Herodes zu setzen. Zwischen diesen beiden Endpunkten setzt C. Inschrift, Tunnel und symmetrischen Teich an auch auf Grund der Baugeschichte Jerusalems. C. nimmt damit Cooks Datierungsversuch (s. BZ VIII 89) — er nennt ihn auch am Schlusse des Artikels — in viel umfassenderer Weise wieder auf. Die Darlegungen sind, soweit das vorliegende Material reicht, überzeugend. Auf die neuesten englischen Ausgrabungen, die für die Frage direkt von Interesse sind, konnte C. noch keine Rücksicht nehmen (vgl. oben S. 309 unter Vincent).

Lyon, D. G., *Note on the Ostraca from Samaria* (Harvard theol. Rev. IV 267): Modifiziert seine früher geäufserte Anschauung über die Bedeutung der Namen auf den Ostraka.

Ungnad, A., *Aramäische Papyrus aus Elephantine.* Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von E. Sachaus Erstausgabe bearbeitet (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orient, 4. Bd: VIII u. 119. Lp. 1911, Hinrichs. *M* 3.—): S. oben S. 94.

Alte und neue *aramäische Papyri übersetzt und erklärt* von W. Staerk (Kl. Texte f. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, 94: 73. Bonn, Marcus. *M* 2.—): Sehr praktische Veröffentlichung, die es auch weiteren Kreisen ermöglicht, sich eine genaue Vorstellung von den Papyrusfunden der letzten

Jahre zu machen. S. ordnet die Papyri in amtliche Urkunden, juristische Urkunden und Privatbriefe. Die Übersetzung ist sorgfältig und läfst das Original in Bezug auf Vollständigkeit sicher erschliefsen. Die zahlreichen Anmerkungen beschäftigen sich mit der unmittelbaren Textfeststellung und Erklärung, gehen auch auf tiefere Probleme ein, welche mit diesen Papyri so vielfach verbunden sind. Mit der Textausgabe von Ungnad vereint (s. oben S. 310), bildet das Heftchen eine wertvolle Anleitung, auch durch Selbststudium die Texte zu bewältigen.

Pritsch, E., *Bemerkungen zum Oxforder ägyptisch-aramäischen Papyrus H* (ZA XXV 345—352): דין נבא Z. 4/5 ist ein eigener Gerichtshof, der nach dem Platze, wo er fungierte (נבא, נבה = Erhöhung), genannt wird. סגן in D Z. 13 bezeichnet wohl allgemein den persischen Stadtmagistrat.

Arnold, W. R., *The Passover papyrus from Elephantine* (JbL XXXI 1—33): Das verbotene Getränk in Pap. 6 bei Sachau war ägyptisches Bier. Der Hinweis auf das Paschalamm fehlt, weil dieses nur am Tempel in Jerusalem geschlachtet werden sollte. Die Verwandtschaft mit dem sog. „Heiligkeitsgesetz" ist zu beachten; dieses bestand also 419 v. Chr. Das logische Subjekt zu שלחת ist nicht der König Darius, sondern der Jude Ḥananja, der auf seiner offiziellen Reise von Darius nach Ägypten Jerusalem besuchte und von dort u. a. die letzten Regelungen bezüglich des Festes der ungesäuerten Brote mitbrachte. Mit Darius hat diese Regelung nichts zu tun. Pap. 11 erklärt A. im Gegensatz zu Sachau als Empfehlungsschreiben. Der Tempel in Elephantine war vordeuteronomisch und konnte fortbestehen, auch nachdem das Zentralisationsgesetz eingeführt war. Er wurde überflüssig und starb allmählich sozusagen den natürlichen Tod.

Barth, J., *Zu den Papyri von Elephantine (ed. Sachau)* (OrLz XV 10f): S. oben S. 94. Einige Verbesserungen zu Pap. 6, 11 und 53.

Boylan, P., *The new Aramaic papyri from Elephantine* (IthQ VII 40—50): Geht von den früheren Papyrusfunden aus und würdigt kurz ohne neue Gesichtspunkte die Papyri, die Sachau eben veröffentlicht hat.

Büchler, A., *Zu Sachaus aramäischen Papyrus aus Elephantine* (OrLz XV 126 f): Versucht, 2 Wörter aus Nr 8 zu deuten.

Burney, C. F., *The priestly code and the new Aramaic papyri from Elephantine* (Exp 8. S. III 97—108): Sayce (ebd. 1911 Aug., Nov., s. oben S. 94) hatte aus der Opferpraxis, welche die Papyri für den jüdischen Tempel in Elephantine bezeugen, geschlossen, dafs der sog. Priesterkodex schon in der Zeit des Königs Manasses in Geltung stand. B. wird recht haben, wenn er die kritischen Ansätze für P durch den neuesten Fund unberührt sein läfst. Aus Zitaten beweist er, dafs die kritische Schule ältere Bestandteile in P immer anerkannt hat.

Cook, S. A., *The Elephantinê papyri and the OT* (Exp 8. S. III 193—207): Gegen Margoliouth (s. unten) hebt C. mit Geschick hervor, welche Schwierigkeiten der Unechterklärung des Fundes entgegenstehen, wenn auch die Echtheit nicht mit mathematischer Sicherheit erwiesen werden kann. Für die Entwicklung der atl Religion entnimmt C. aus den neuen Materialien, dafs die atl Darstellung nicht genau und vertrauenswürdig ist.

Daiches, S., *The Aramaic Ostracon from Elephantinê and the festival of Passover* (PSbA XXXIV 17—23): Von Sayce PSbA 1911 Nov. (s. unten S. 314) veröffentlicht. D. gibt den Text etwas anders wieder und begründet seine Auffassung durch Noten. Nach D. ist es ein Brief, in dem ein Jude von Elephantine einen Freund bittet, für ein vorübergehend elternloses Haus die Anordnungen zur Feier des Paschafestes zu treffen. Den entsprechenden Papyrus aus Elephantine haben Sachau und Steuernagel so verstanden, als ob das Pascha 419 erst eingeführt worden wäre. Das ist unhaltbar, weil dieses Ostrakon 440—430 v. Chr. anzusetzen ist und überhaupt das Pascha als etwas allgemein Geübtes voraussetzt. Im Papyrus möchte D. vielmehr eine alljährliche Einschärfung der Vorschriften von seiten des Gemeindeoberhauptes sehen.

Dussaud, R., *Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine publiés par M. Sachau* (RHR LXIV 343—353): Bericht mit Betonung einzelner wichtigeren Punkte.

Elhorst, H. J., *Nieuw licht uit Elephantine* (Nieuw theol. Tijdschr. I 19 bis 34): Im Anschlufs an die neueste Veröffentlichung von Sachau. Die Entstehung der Diaspora in Elephantine erklärt sich nicht aus Dt 17, 16 (Soldatenverkauf nach Ägypten), aber die Stelle setze eine belangreiche Diaspora in Ägypten voraus. Den anscheinenden Polytheismus der Juden von Elephantine bringt er in Zusammenhang mit dem Polytheismus des Volkes um 589. In ענתביתאל erklärt er 'ב als = βαιτυλιον, welches eine Zugabe und darum auch ein Zuname der Göttin ענת war. אשם stellt E. mit 4 Rg 17, 30 zusammen. אשמן ist eine Verlängerung. Die Annahme einer aramäischen Grundlage des Achikarromans werde durch die neuesten Funde verstärkt. Aus jüdischen Kreisen brauche aber die Erzählung nicht zu stammen. — Dazu **Ders.**, *Papyrus 6* (ebd. 152—155): Nachtrag. Der Papyrus bestätigt, dafs Ezra bei Einführung des Gesetzes einen königlichen Ferman hatte. E. fafst ihn als eine Neueinführung des Massot-Festes im Anschlufs an das schon bestehende Paschafest in Elephantine.

Epstein, J. N., *Glossen zu den „aramäischen Papyrus und Ostraka"* (ZatW XXXII 128—138): Steuert wertvolle Notizen zur Textkritik und Sacherklärung der Papyri bei.

Epstein, J. N., *Jahu, ASMbēthēl und ANTbēthēl* (ZatW XXXII 139—145): Vertritt eine neue, gut begründete Auffassung: die 3 Namen, Jahu eingeschlossen, sind Personennamen von Beisteuernden, nicht Gottheiten. Weniger befriedigend ist E.s Versuch, auch den Namen חרמביתאל Pap. 27, 7 für einen Personennamen und den Zusatz אלהא = Fürst, Ethnarch zu erklären.

Grimme, H., *Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung* (ThG III 793—800): Auf Grund der neuen Materialien, die Sachau zugänglich gemacht hat, stellt G. die Gottheit אשמביתאל als identisch mit der syrischen Gottheit Συμβετυλος fest. Die Samaritaner standen unter syrischem Einflufs, und so schliefst G. auf eine samaritanische (nicht jüdische) Gemeinde in Elephantine. Die Hypothese ist bestechend. Nur die Selbstbezeichnung (Juden) und die Verbindung mit dem offiziellen Judentum in Jerusalem bereitet Schwierigkeiten, während andere Bedenken dadurch beseitigt werden. Die Achikarstücke der Sachau-Papyri stehen nach G. dem Urtext nahe und zeugen für eine eigene, selbständige Sammlung von Sprüchen Achikars.

Grimme, H., *Die Jahotriade von Elephantine* (OrLz XV 11—17): Vermutet, dafs Jaho mit אשמביתאל und ענתביתאל eine Triade bildeten und dafs diese Triade die wesentliche Grundlage der Religion bildete, welcher die elephantinischen Kolonisten zugetan waren. Jaho ist der unhebräische, ja unsemitische Ausgangspunkt für die hebräischen Namen יְהוֹ־, יוֹ, יָהוּ und יַהְוֶה (= Jaho + aj). יהוה hält G. für ein nom. appell. = κυριος der LXX. Der 2. Name = συμβετυλος einer griechischen Inschrift aus Kefr-Nabu bei Aleppo. ענת = גנה = Dämonin. Also Gott Bethel in weiblicher Gestalt.

Grimme, H., *Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen* (OrLz XIV 529—540): G. glaubt 18 Spruchtexten eine annehmbare Deutung abzugewinnen, wobei nur in verschwindend wenigen Fällen eine Änderung an den Lesungen Sachaus vorzunehmen ist. Die Sprüche stehen nach G. in keinem ersichtlichen Zusammenhang mit dem Achikarroman. Monotheistisch scheint ihm ihre Grundlage zu sein, aber sehr fraglich sei eine jüdisch-monotheistische Basis.

Heyes, H. J., *Eine jüdische Kolonie auf der Nilinsel Elephantine im Lichte aramäischer Urkunden aus dem 5. Jahrh. v. Chr.* (Der Aar 2. Jahrg. I 673—690): Mit Abb. Im Anschlufs an Sachau schildert H. die Bedeutung der neuesten Funde und hebt den Wert für die atl Forschung im einzelnen hervor.

Hommel, F., *A postscript* (ExpT XXIII 136): Zu Sachau gibt H. einige neue Kombinationen und korrigiert eine seiner früheren Ansichten ebenso leicht, als er sie früher aufgestellt hatte.

Jirku, A., *Die aramäischen Papyrus und ihre Bedeutung für das AT* (Reformation 6, 82–84; 8, 117f; 9, 131—133; 10, 154—156): Erörtert populär die Papyri über den Tempelbau in Elephantine, über das Paschafest, die Behistuninschrift und den Achikartext.

Leander, P., *Der elephantinische Gottesname* יהו (OrLz XV 151—153): Liest den Namen nicht Jāhō (Sachau) oder Jáho (Grimme; s. oben), sondern Jáhō, weil sich nur aus dieser Form die hebräischen Varianten erklären. a mufs kurz sein, weil nur kurze Vokale reduziert werden können. Aus unbetontem ō wurde ū. Aus der Verkürzung des ō zu o erklärt sich יָה, wobei die Nebenform יָהּ unerklärt bleiben mufs. יהוה ist, wie Grimme mit Recht annahm, Weiterbildung durch die Pluralendung -aj. Die Urform gehört keiner der uns bekannten semitischen Sprachen an.

Lewis, A. S., *Achikar and the Elephantinê papyri* (Exp 8. S. III 207 bis 212): Brief an den Herausgeber. Die Verfasserin verteidigt die Echtheit der Papyri gegen Margoliouth (s. unten) und entnimmt ihre Belege aus der Ahikar-Erzählung. R. Harris wird eine 2. Ausgabe dieser Erzählung veranstalten.

Lidzbarski, M., *Rez.* über Sachau, E., Aramäische Papyri u.s.w. [s. oben S. 94] (DLz XXXII Nr 47, 2966—2981).

Lönnbeck, W., *Papyrifunden i Elefantine. Nya basvärande fakta mot bibelkritiken* (Facklan XI [1912] 1).

Mahler, E., *Die Doppeldaten der aramäischen Papyri von Assuan* (ZA XXVI 61—76): Der jüdische, 19jährige Zyklus ist um eine ganze Oktaëteris (8 Jahre) verschoben gegenüber dem Beginn des babylonischen Zyklus. Die Daten der Assuan-Papyri sind Daten des babylonischen Kalenders. Am 28. August 587 erfolgte die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnesar.

Margoliouth, D. S., *The Elephantinê Papyri* (Exp 8. S. III 69—85): Zu Sachau. Erhebt Bedenken gegen die Echtheit der Dokumente. Für das AT ist der Fund nur indirekt von Wert. M. hebt einzelne Punkte hervor, wiederholt aber immer seinen Zweifel an der Echtheit.

Margoliouth, D. S., *Note on the Elephantinê Papyri* (Exp 8. S. III 351 bis 354): Gegen Lewis und Cook (s. oben) hält M. aufrecht, dafs die Sprache des Pap. 8 mit modernem Persisch vermischt sei.

Margolis, M. L., *The Elephantine documents* (JqR N. S. II 419—443): Befafst sich mit den Papyri der Sachauausgabe.

Meyer, E., *Zu den aramäischen Papyri von Elephantine* (Sitzungsber. d. k. preufs. Ak. d. Wiss. 1911, 47, 1026—1053. B. 1911. *M* 1.—): Untersucht Geldrechnung, Organisation der persischen Herrschaft, Einführung des Paschafestes (nach ThG IV 245).

Meyer, E., *Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur* (IV u. 128. Lp., Hinrichs. *M* 2.—): M. beschäftigt sich hier in mehr populärer Weise mit den wichtigen Fundstücken. Er beschränkt sich auf die wertvollsten Denkmäler: die den Tempelbau betreffenden Urkunden, den Papyrus über das Paschafest und die Geschichte des weisen Achikar. Das Auszeichnende dieser Studie ist, dafs M. die neuen Ergebnisse mit glücklichem Griff in die Gesamtgeschichte des alten Orients rückt. Weniger entsprechend sind seine exegetischen Prinzipien, für die er sich radikale Lehrmeister ausgewählt zu haben scheint. Hätte er hier nicht mit fremdem Rinde pflügen müssen — der Plur. mišlim (S. 117) verrät hier seine Schwäche —, so würden wir Einwandfreies zu lesen bekommen.

Nau, F., *Les documents araméens d'Éléphantine (Ve siècle avant notre ère)* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. VI 337—345): Referat im Anschlufs an Sachau.

Nau, F., *Aḥiqar et les papyrus d'Éléphantine* (Rb N. S. IX 68—79): Die aramäische und die orientalischen Versionen des Aḥiḳar-Romanes gehen auf eine gemeinsame mündliche, nicht schriftliche Quelle zurück. Die Überlieferung beruht auf einem geschichtlichen Faktum.

Perles, F., *Zu Sachaus „Aramäischen Papyrus und Ostraka"* (OrLz XIV 497—503, XV 54—57): Fügt einzelne Ergänzungen und Nachträge und auch Korrekturen hinzu.

Pognon, H., *Chronologie des papyrus araméens d'Éléphantine* (Jas 10. S. XVIII 337—365): Tritt den Beweis dafür an, daſs die semitischen Daten der jüdisch-aramäischen Papyri mit den babylonischen Kontrakten der späteren Zeit sich decken. Er glaubt das an der Hand von Mahler, Vergleichungstabellen der babylonischen und christlichen Zeitrechnung von Nabonassar (747 v. Chr.) bis 100 v. Chr. (Wien 1895), für die Papyri A, B, F, G, H, J, K und E durchführen zu können; für D liege die Sache nicht so klar. Mahlers Werk gilt ihm als zuverlässig; nur einige Fehler glaubt er darin zu entdecken.

Sayce, A. H., *An Aramaic Ostracon from Elephantinê* (PSbA XXXIII 183 f): Mit Tafel.

Sayce, A. H., *The Jews and their temple in Elephantinê* (Exp 8. S. II 417—434): Auf Grund der neuen Ausgabe durch Sachau (s. oben S. 94) ergänzt S. seinen früheren Artikel (s. oben S. 94). Kurz streift er den Text des Achikarromans, den er für babylonischen Ursprungs hält, die jüdische Militärkolonie in Elephantine. Die Juden daselbst waren sich nicht bewuſst, daſs sie mit ihrem Tempel gegen das deuteronomische Gesetz verstieſsen, d. h. sie waren der Anschauung, daſs es nur für Palästina gelte. Mit den Volksgenossen in Palästina sollen die Juden in Elephantine auch andere Götter als ihren Nationalgott Jahwe verehrt haben. Sie kannten auch P. Das argumentum e silentio für die Nichtexistenz von D und P in früherer Zeit wird durch die Papyri von Elephantine abgeschwächt.

Schollmeyer, A., *Das Passahfest zu Elephantine* (ThG IV 314): Zu Sayce PSbA 1911, 183 f (s. oben). Es ist eine Anweisung, das Paschafest zu feiern, aus den Jahren ca 440—430 und sie zeigt, daſs das Paschafest schon bestand und nicht erst durch den Osterfestpapyrus in Elephantine eingeführt wurde (so hatte Sachau gemeint).

Schwally, F., *Rez. über Sachau* [s. oben S. 94] (OrLz XV 160—168): Mit einigen besondern Verbesserungsvorschlägen.

Spiegelberg, W., *Die ägyptischen Personennamen in den kürzlich veröffentlichten Urkunden aus Elephantine* (OrLz XV 1—10): Zu Sachau (s. oben S. 94). S. setzt seine Studien „Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit" in der Nöldeke-Festschrift S. 1094 ff fort. 24 Namen führt er auf ihre ägyptische Vorlage zurück.

Steuernagel, C., *Die jüdisch-aramäischen Papyri und Ostraka aus Elephantine und ihre Bedeutung für die Kenntnis palästinensischer Verhältnisse* (ZdPV XXV 85—104): Orientiert allgemein über die Funde und den Inhalt der Papyri und hebt besonders diejenigen Punkte kurz hervor, die hierdurch ein neues Licht erhalten.

Steuernagel, C., *Zum Passa-Maṣṣothfest* (ZatW XXXI 310): Sachaus „Sendschreiben betreffend das Passah-Fest" beschäftigt sich ausschlieſslich mit dem Maṣṣotfest vom 15. bis 21. Nisan. S. zieht aus diesen Anweisungen den durch sonst nichts nahegelegten Schluſs, daſs entsprechend dem Ansatze der Pentateuchkritik das Maṣṣotfest erst vor kurzem eingeführt wurde.

Wensinck, A. J., *Zu den Achikarsprüchen der Papyri aus Elephantine* (OrLz XV 49—54): Gibt Einzelbeiträge zur Lesung und Erklärung.

Lidzbarski, M., *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine* (Aus Abh. d. preuſs. Ak. d. Wiss.: 20 mit 6 Taf. B., Reimer. Geb. *M* 3.—).

Ronzevalle, S., *La langue des inscriptions dites de Hadad et de Panammu* (Florilegium dédié à M. de Vogüé [s. oben S. 63] 519—528).

Hehn, J., *Die Inschrift des Königs Kalumu*, s. oben S. 113—124.

Lagrange, M.-J., *La nouvelle inscription de Sendjirly* (Rb N. S. IX 253 bis 259): Bietet Umschrift, Übersetzung, kritische und sachliche Erklärung der Kalumu-Inschrift.

Lidzbarski, M., *Rez.* über Littmann (s. unten) (DLz XXXIII 2, 92—96): Mit ganz selbständiger Erklärung.

Littmann, E., *Die Inschriften des Königs Kalumu* (Aus Sitzungsber. d. preufs. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1911, XLV 976—985; auch sep.: 10. B. 1911, Reimer. *M* —.50): Die 2 Inschriften sind zum ersten Male veröffentlicht worden durch F. v. Luschan, Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der k. Museen zu Berlin (= 14. Heft der „Ausgrabungen von Sendschirli"; s. oben S. 310). L. interpretiert sie. G. Hoffmann (ThLz XXXVII 1, 5—8) gibt eine selbständige Bearbeitung. — Dazu ***Peiser, F. E.***, *Die neue Inschrift aus Sendschirli* (OrLz XIV 540—545): P. gibt Text (mit Punktation) und Übersetzung. Einige Unsicherheiten bleiben noch übrig. P. nimmt assyrischen Einflufs an. Zur Datierung ist von 849 bis 841 v. Chr. auszugehen. Zu Z. 9—13 vergleicht P. Lv 21, 1—4, wo das בעל בעמיו durch unsere Inschrift gestützt erscheint.

Grohmann, A., *Eine Alabasterlampe mit einer Ge'ezinschrift* (WZKM XXV 410—422): Die Inschrift besitzt u. a. auch eine schriftgeschichtliche Bedeutung.

Cornell Expedition *to Asia minor and the Assyro-Babylonian Orient-Travels and Studies in the nearer Orient.* By A. T. Olmstead, B. B. Charles, J. E. Wrench. Vol. I, Part II: *Hittite inscriptions* (4°. IV u. 49. Ithaca N. Y. 1911, Andrus. $ 1.50).

Luckenbill, D. D., *Inscriptions of early Assyrian rulers* (AmJsemL XXVIII 153—203): Ist für die Chronologie der babylonisch-assyrischen Geschichte von Wert. Die Inschriften werden in Umschrift und Übersetzung veröffentlicht.

Sayce, A. H., *The Hittite inscription at Aleppo* (PSbA XXXIII 227—231): Befindet sich an der el-Ḳiḳān-Moschee in Aleppo.

Bruston, C., *La plus ancienne inscription cananéenne connue* (RThQr XXI 175—177): S. oben S. 93. Liest die Inschrift: (Zeichen für Hof) שת ל עלת עתרו שם = errichtet für den Hof der Brandopfer der Hathor hier. Der Datierung Petries ins 15. Jahrh. v. Chr. stimmt B. zu.

Jaussen, A., et *Savignac, R.*, *Inscription minéenne religieuse de Ḫereibeh* (Rb N. S. IX 80—85): Ist von religionsgeschichtlichem Wert. Der Hersteller der Inschrift mit Bildern der Gottheit glaubte damit einen Sühneakt zu vollziehen.

Hess, J. J., *Die Entzifferung der thamudischen Inschriften.* Aus Rec. de travaux relatifs à la philol. et à l'arch. égypt. et assyr. (24 mit 6 Taf. Freiburg i. S. 1911, Universitäts-Buchh. *M* 7.—): Nach ZatW XXXII 79 findet H. einige Namen, welche an atl Bildungen erinnern.

f) Auslegung. Literatur zu den einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Bettex, F., *Salomo, Daniël en de hope Israëls* (207. Kampen 1911, Kok. *Fr* 1.40).

Bönhoff, *Die zwölf Stämme und ihre Bedeutung für die älteste Geschichte des Volkes Israel* (Stst IX 653—663): Die genealogische Gruppierung nach Rachel-Bilha und Lea-Silpha stimmt mit der geographischen (Jos 11—19) nicht überein. B. weifs geschickt im AT die Anzeichen aufzusuchen, dafs

ehedem auch die geographische Gruppierung der genealogischen entsprach. Nach B. ist Personengeschichte im wesentlichen Stammesgeschichte.

Chaytor, H. J., *The story of Israel and Juda. From the call of Abraham to the death of Nehemiah* (16°. 324. Ld. 1911, Blackie. 5 *s*): Populär, gemäſsigt kritisch (nach ExpT XXIII 172).

Fullerton, K., *The international critical commentary on Genesis, Chronicles and the Psalms* (The Harvard theol. Rev. 1912 Jan. 20—109): Kritisiert die Kommentare von Skinner, Curtis, Briggs (nach RSphth VI 410f).

Hastings, J., *The great texts of the Bible: Deuteronomy—Esther* (552. Ld. 1911, Clark. 10 *s*).

Morgan, G. C., *The messages of the books of the Bible: Job to Malachi* (414. Ld. 1911, Hodder. 3 *s* 6 *d*): S. oben S. 95.

Nestle, Eb., *The first prayer in the Bible* (ExpT XXIII 238): Gn 32, 10 f. — Dazu ***Forrest, R. G.***, (ebd. 284): Gn 17, 18. — ***Davison, W. H.***, *The first recorded prayer in the Bible* (ebd. 332): Gn 14.

Die Schriften *des AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt usw.* [s. BZ VIII 308]. 18. u. 19. Lief.: *Das Judentum. (Von der Neugründung Jerusalems bis zur Gesetzgebung durch Esra.)* Von M. Haller. Bog. 1—9 (1—144. Göttingen 1911/12, Vandenhoeck. 1. Subskr. à *M* —.80; 2. Subskr. 1.—): S. oben S. 84f. Zwischen Esr 1—6, 22 werden, wie zu erwarten, einige Kapitel aus Protoisaias und der Deuteroisaias (40—55) eingeschoben und in der früher dargelegten Weise übersetzt und ausgiebig kommentiert. Der Gottesknecht ist nach H. eine Personifikation des Volkes Israel im Anschluſs an eine bereits vorhandene Gestalt des Volksglaubens, von der wir übrigens sonst nichts wissen. Nach Esr 6, 22 fügt H. die Propheten Agg und Zach 1—8 an. Richtig verlegt er Esr 4, 6—24 erst in die Zeit Artaxerxes' I. Mal kommt dann an die Reihe, und an ihn schlieſst sich Trito-Is in vollständig veränderter Anordnung. Neh 1—5 schlieſst diese Lieferungen. Die sachlichen Anmerkungen sind auf den neuesten Stand gebracht. Die Elephantinepapyri sind ausgiebig beigezogen. — Dazu ***Fischer, M.***, *Für's Bibellesen* (Protestantenbl. XLIV Nr 48, 1403—1406): Besprechung.

Burney, C. F., *„The Jews' language": 2 Kings XVIII 26 = Isa. XXXVI 11* (JthSt XIII 417—420): Die Bezeichnung „jüdisch" für die Sprache Israels wird allgemein auf nachexilische Niederschrift unserer Stelle zurückgeführt. Demgegenüber stellt B. fest, daſs die Bezeichnung „hebräisch" bei den Juden selbst nicht gebraucht wurde, und daſs ein Assyrer wie Rabšake dieses Wort nicht verstanden hätte; sondern in seinem Munde erwarten wir den Namen „jüdisch".

2. Das AT und auſserbiblische Überlieferungen (allg., Ägypten, Babylonien u.a.)

Ehrenreich, P., *Zur Frage des Systems im Mythos* (Memnon V 110—117): Gegen Jeremias (s. oben S. 75).

Siecke, E., *Bemerkungen zu A. Jeremias' Aufsatz „System im Mythos"* (Memnon V 103—109): S. oben S. 75.

Michelet, S., *Folkesagnene i det gamle testament* (Schluſs) (For Kirke og Kultur XVIII [1911] 6).

Heyes, H. J., *Streifzüge durch das Gebiet der ägyptischen Altertumskunde* (Germania 1912, Wiss. Beilage Nr 48, 379—382): Forts. (s. BZ IX 95). H. betont, daſs nach neueren Forschungen erwiesen sei, daſs das Kamel in der Patriarchenzeit in Ägypten vorhanden war. Eine Reihe von Orten aus dem Exodus kann jetzt näher bestimmt werden. H. kommt auch auf Navilles Hypothese über den Fund des Dt zu sprechen und beschäftigt sich zum Schluſs mit dem Gottesnamen יהוה, wie er nach ägyptischen Funden in griechischen Hss sich findet.

Knudtzon, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln*, bearb. 14. Lief.: *Anmerkungen zu Brief 150—292* von O. Weber (Vorderas. Bibliothek 2. Stück: 1249 bis 1344. Lp., Hinrichs. *M* 2.50): S. oben S. 96.

Cruveilhier, P., Le code de Hammourabi (RClfr LXIX 275—308): Stellt den Inhalt des Gesetzbuches dar. Hammurabi hat ihn aus z. T. schon vorliegenden Gesetzesbestimmungen zusammengestellt. Sodann beurteilt C. das Gesetz nach den Anforderungen der Gerechtigkeit, denen es nicht durchgängig entspricht, der Moral, der Barmherzigkeit, die ebenfalls nicht vollkommen zu ihrem Rechte kommen, wenn auch C. mit seinem Lob, wo es verdient ist, nicht zurückhält. Der Artikel mit seiner Einläfslichkeit kann ein Gegengewicht bilden gegen die übertreibenden Lobsprüche, die u. a. panbabylonistische Kreise zu spenden pflegen.

Cruveilhier, P., Le code de Hammourabi et la législation civile des Hébreux (RClfr LXIX 641—673): Mit grofser Sachkenntnis stellt C. fest, dafs das Gesetz der Patriarchen unmittelbar oder mittelbar aus dem Hammurabikodex flofs. Auch der Verfasser des Bundesbuches hat einigermafsen und indirekt aus diesem Kodex geschöpft. Das biblische Gesetz steht in materieller Hinsicht hinter Hammurabis Gesetz zurück, überragt es aber weit an Erhabenheit der moralischen Ideen. Diese Grundthesen des lichtvollen Artikels beweist C. mit einem reichen Material im einzelnen.

Daiches, S., Das Gilgameš-Epos und das Hohelied. (Einige Parallelen) (OrLz XV 60—62): Findet Parallelen oder leise Anklänge Taf. VI Z. 7ff, Taf. 1 zu verschiedenen Stellen des Ct.

Delitzsch, F., *Ernste Fragen.* Eine Erwiderung (40. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* —.75): Verteidigt seine Vorträge im Spandauer Lehrerverein vom 13., 20. und 27. Okt. 1911 gegen Straufs, der in der evangelischen Garnisonskirche in Spandau Gegenvorträge hielt über 1. Land und Leute in Palästina vor der israelitischen Einwanderung, zugleich eine Auseinandersetzung mit Prof. Delitzschs Spandauer Vorträgen, und zwar auf Grund der Keilinschriften selbst. 2. Atl und babylonische Erlösererwartung, zugleich Fortführung und Schlufs der Auseinandersetzung mit Prof. Delitzschs Spandauer Vorträgen, und zwar wieder auf Grund von Keilschrifturkunden (29. Nov. u. 6. Dez. 1911). Das Heft erscheint gleichzeitig mit dem gleichlautenden Vortrag D.s am 29. Januar 1912 im Spandauer Lehrerverein. Es ist eine Neuauflage des Babel-Bibelstreits nach 10 Jahren.

Gänssle, C., Die Assyriologie und das AT (Lehre u. Wehre 1911, 385 bis 393 492—509, 1912 Jan.).

Klüger, H., *Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion. Ein Mahnruf an das deutsche Volk* (180. Lp., Krüger. *M* 1.50): Durchgeht noch einmal alle Teilfragen des Babel-Bibelstreits und gibt seiner Widerlegung eine scharfe persönliche Zuspitzung. Er hat in vielem recht, wenn er die Übertreibungen und Einseitigkeiten Delitzschs zurückweist. Manchmal aber übertreibt er wohl auch nach der andern Seite, wenn er die babylonischen Überlieferungen als möglichst kindisch und wertlos hinstellen will. Mit gutem Willen allein werden solche Streitfragen nicht gelöst, sondern nur durch eingehende Detailarbeit, die freilich einem weiteren Publikum verschlossen bleiben mufs. Für weitere Kreise, die eine kräftige Sprache vertragen und brauchen, mag das Werkchen immerhin nicht ohne Nutzen sein.

Notz, W., The Babel-Bible controversy (Bs LXVIII 641—657): Kämpft mit den bekannten Gründen gegen Delitzsch und seine Babel-Bibel-Vorträge, ohne dafs er die Bedeutung der Assyriologie für das AT herabsetzen möchte.

Sarsowsky, A., *Keilschriftliches Urkundenbuch zum AT* in Urschrift zusammengestellt, autographiert und hrsg., mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von M. Schorr. I. Teil: *Historische Texte* (fol. VII u. 71. Leiden 1911, Brill).

Landersdorfer, S., Der Gottesname יהוה *in den Keilinschriften,* s. ob. S. 24—35.

Meifsner, B., Zu Hammurapis Gesetz XIX r, 93 (OrLz XV 58f).

Mondain, G., *Les Malgaches et certains faits de l'AT* (RThQr XXI 178 bis 192): Ein Reisender hatte schon vor mehr als 20 Jahren Ähnlichkeiten zwischen den Gebräuchen eines Stammes auf Madagaskar und dem AT entdeckt. M. stimmt im wesentlichen zu und führt die Erscheinung auf gemeinsame mündliche Tradition zurück.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Stummer, F., *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik* (Atl Abh., hrsg. von J. Nikel, III 4: VII u. 146. Münster i. W., Aschendorff. *M* 4.—): Gerade recht zum 200. Todestage des Bahnbrechers katholischer Pentateuchkritik († 11. April 1712) erscheint die vorliegende Würzburger Preisschrift. Bis jetzt waren wir für R. Simon auf Margivals Artikel in RHLr I—V angewiesen. S. greift einen wichtigen Einzelpunkt heraus, um die Lebensarbeit des Simon daran zu würdigen. Er zeigt, an welche Vorgänger und an welche Ideen dieser Vorgänger Simon anknüpfte, und wie er in seinem Hauptwerke seine Anschauungen entwickelte, um sie im Streite mit seinen Zeitgenossen zum Teil zu präzisieren, zum Teil auch etwas zu verschleiern. In diesem 2. Teil liegt die Hauptarbeit des Verfassers. Im 3. Teil zeigt S., wie die Ideen Simons fortlebten, teils in bewufster Anlehnung und Entlehnung, teils auch in unbewufster Einwirkung der einmal geäufserten Anschauungen. Erst die religionsgeschichtliche Richtung in der Pentateuchkritik ist Wege gegangen, auf denen der katholisch-gläubige Exeget kein Vorläufer mehr sein konnte. S. ist durch seine Studien ein Verehrer des grofsen Oratorianers geworden. Er hat ihm nicht nur ein Ehrendenkmal gesetzt, sondern seinen Platz in der Entwicklungsgeschichte der Pentateuchkritik genauer umschrieben, als es bisher geschehen war. Dafs die Bedeutung R. Simons grofs war, wird anerkannt werden müssen, wenn man das damalige wissenschaftliche Milieu berücksichtigt.

Euringer, S., *Der Streit um das Deuteronomium.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfragen IV 8: 32. Münster i. W. 1911, Aschendorff. *M* —.50): Orientiert über die biblischen Texte, welche von der Auffindung des Gesetzes unter Josias berichten, und gibt einen guten und ausführlichen Überblick, wie der Streit um Dt sich in katholischen Kreisen entwickelt hat. Gründe und Gegengründe für die mosaische Herkunft des Dt werden einander gegenübergestellt und in ihrer Stärke und Schwäche aufgezeigt, ohne dafs E. eine bestimmte Entscheidung geben will. Die Bibelkommission hat u. a. auch in diese Frage eingegriffen, und E. meint, dafs die kritische Ansicht damit nicht unvereinbar sei. Die neueste Hypothese Navilles, der ägyptische Analogien zum Fund des Gesetzbuches entdeckt hat, lehnt E. mit guten Gründen ab. Ein besonderer Wert dieses Heftchens liegt darin, dafs die Materialien auszüglich und klar vorgelegt werden, die zur Beurteilung der Frage — eine Lösung wird erst kommen mit der Lösung des ganzen Pentateuchproblems — dienen können.

Euringer, S., *Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34)*, s. oben S. 13—23 225—237.

Gasser, J. C., *Zum gegenwärtigen Kampf um das erste Buch Mose. Ein Beitrag zum Verständnis seines religiösen, schriftstellerischen und geschichtlichen Charakters* (79. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.50).

Griffiths, G. S., *Moderate criticism* (Bs LXIX 88—99): Zu Chapman, An introduction to the Pentateuch (s. oben S. 97). G. stellt drei Thesen Chapmans heraus: der Pentateuch enthält Bestandteile aus der Zeit nach Moses und Josue; er besteht aus wenigstens vier Urkunden; das Gesetz setzt sich aus drei Codices zusammen, die verschiedenen Zeiten angehören: D der Zeit des Josias und P der Zeit des Esra. G. bekämpft auch diesen gemäfsigten Kritizismus, wie er ihn nennt.

Guidi, I., *Il Codice sacerdotale* (ZA XVI 16—21): Untersucht die Anzeichen, daſs der Priestercodex mit seinen Maſsnahmen gerade die Israeliten im babylonischen Exil ins Auge gefaſst habe.

Huvelin, G., *Les doubles récits dans la Genèse* (Études CXXX 79—84): Gegen Allgeier (s. BZ IX 317) tritt H. wiederholt (s. BZ VIII 95) für die Existenz von Doppelerzählungen in Gn ein. Auch die These Allgeiers, daſs Doppelerzählungen mit der Inspiration unvereinbar seien, bekämpft H. An Schulz (s. BZ IX 296) hebt er besonders hervor, daſs S. sich sichtlich bestrebt habe, den Kontakt zwischen seiner Exegese und den Lehren der Theologie zu bewahren.

Minocchi, S., *Mosè e i libri Mosaici* (Biblioteca di varia coltura Nr 1: XVI u. 79. Modena 1911, Formiggini).

Munro, J. I., *The Samaritan Pentateuch and modern criticism* (s. oben S. 98): Orr leitet das Buch ein, das im Sinne der konservativen Exegese Orrs wirken will. Die Anzeichen mosaischer Herkunft seien im Dt klarer, als wenn Moses es eigenhändig unterzeichnet hätte. הוא für masc. und fem. gebraucht, biete den Schlüssel zur Struktur der semitischen Sprachen, ja beweise, daſs Semitisch und Indogermanisch im Grunde identisch sei (nach ExpT XXIII 115, BW XXVIII 434).

Wiener, H. M., *A correspondance with Dr. Gordon* (Bs LXIX 349—357): Betrifft die Pentateuchkritik.

Wiener, H. M., *Some aspects of the conservative task in Pentateuchical criticism* (Bs LXIX 310—328): S. BZ IX 316. Im 2. Artikel beschäftigt sich W. ausschlieſslich mit Polemik, ohne auf einzelne Punkte einzugehen.

Wiener, H. M., *The age of Isaac* (Bs LXVIII 705—707): Die Zahl Gn 35, 28 ist unzuverlässig überliefert (MT 180, LXX 150). Gn 27, 41 sei mit LXX zu übersetzen als Wunsch: „Möchte doch der Todestag für meinen Vater herankommen, damit ich meinen Bruder Jakob erschlage.“ Isaak liege also noch keineswegs auf dem Sterbebette.

Wiener, H. M., *The fifth chapter of Wellhausen's Prolegomena* (Bs LXVIII 658—673): W. erweist die Wellhausensche Geschichtskonstruktion, besonders sofern sie die Ausstattung des Klerus betrifft, als grundlos und unmöglich.

Wiener, H. M., *Dr. Driver on Exodus* (Bs LXIX 151—158): Gegen Driver (s. oben S. 100). Ein Briefwechsel zwischen W. und D. schlieſst sich an.

Wiener, H. M., *The Negeb in Exodus* (Bs LXIX 345—348): Dieser Ausdruck für Süden setzt als Standort des Verfassers Palästina voraus. W. beseitigt die in Betracht kommenden Stellen je einzeln durch Textkritik.

Eerdmans, B. D., *The Ark of the Covenant* (Exp 8. S. III 408—420): Daſs Jahwe an mehreren Orten wohnen müſste, wenn die Bundeslade jahwistischen Ursprungs wäre, wird von der Wellhausenschen Schule mit Unrecht als Gegengrund geltend gemacht. Wie die Bundeslade Jahwes Wohnsitz sei, ist allerdings bisher nicht befriedigend erklärt worden. Aus Ex 32 will E. beweisen, daſs die Bundeslade die Wohnung Jahwes war. Das Volk erwartete etwas von Moses, was die Gegenwart Gottes repräsentierte. Moses brachte die 2 Tafeln, gehauen vom Berge Sinai, dem Wohnort Jahwes, und beschrieben mit Gottes Schrift. So konnte die Bundeslade als Wohnort Jahwes gelten. Eher als mit dieser künstlich aufgebauten Hypothese wird E. Anklang finden, wenn er Ex 32 einer alten Tradition zuschreibt. E. wiederholt die Anschauung, daſs das Gesetz und nicht der Dekalog auf den Tafeln stand (s. BZ VIII 96f). Zum Schluſs verteidigt E. den Namen „Bundeslade“ als in alter Zeit gebraucht.

Wiener, H. M., *The position of the Tent of Meeting* (Exp 8. S. III 476 bis 480): Auch in Ex 18 findet W. ein Zeugnis dafür, daſs das Zelt der Zusammenkunft inmitten des Lagers stand. W. ordnet nun Ex 33, 7f; 24, 14; 18 und unterscheidet das Zelt auſserhalb des Lagers von dem später errichteten Zelt inmitten des Lagers. Anzuerkennen ist, daſs W.

die Schwierigkeit zugesteht, dafs er Umstellungen zuläfst, und richtig bemerkt er, dafs Josue Ex 33, 7 ff so eingeführt wird, als ob zum ersten Male von ihm die Rede wäre. Die Einordnung der Ereignisse ist im ganzen zu beurteilen, und dann wird man ohne Doppelungen kaum durchkommen.

Wiener, H. M., *The altar of Joshua XXII* (Bs LXVIII 708—712): Rechtfertigt sich (s. BZ VIII 319) gegen Boyd (PrthR 1910 Juli 489).

Zerbe, A. S., *The antiquity of Hebrew writing and literature, or problems of Pentateuchical criticism* (297. Cleveland 1911, Central publ. house. $ 1.50): Die phönizische Schrift ist längere Zeit vor 1100 v. Chr. entstanden und um diese Zeit schon von den Griechen übernommen (nach ThLbl XXXIII 123).

2. Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.

Robbins, F. E., *The influence of Greek philosophy on the early commentaries on Genesis* (AmJTh XVI 218—240): Beschränkt sich auf das Hexaemeron. Platos Timäus und seine philosophischen Ideen übten unermefslichen Einflufs auf die biblische Kosmogonie bei den Kirchenvätern und noch in späterer Zeit. R. hebt die einzelnen Gedanken hervor. Weniger kommen in Betracht Theaetetus und Philebus. Von Aristoteles kommt die Schrift De generatione et corruptione und die Historia animalium in Frage. Auch stoische Anschauungen sind in beträchtlichem Umfange aufgenommen worden. Augustinus vermittelte den neuplatonischen Einflufs.

Fischer, O., *Die Chronologie des Priesterkodex und ihre Umgestaltungen* (ZatW XXXI 241—255): In der sehr elementar angelegten Studie sucht F. wiederum ein System in den Zahlen des P nachzuweisen. Er mufs dabei nicht naheliegende Auffassungen voraussetzen und mufs eine je nach Bedarf wechselnde Systematik annehmen und zeigt doch nur, dafs sich aus Zahlen viel, wenn auch nicht alles machen läfst.

Mayer, G., *Das 1. Buch Mose* (Das AT in relig. Betracht. f. d. mod. Bedürfnis I: X u. 461. Gütersloh 1911, Bertelsmann. *M* 7.20).

Stave, E., *Första Mosebok eller Genesis* (396. Upsala 1911, Norblad. *Kr* 7.50): Sonderausgabe der mit der folgenden Notiz abgeschlossenen Artikelreihe.

Stave, E., *Första Mosebok* (Bibelforskaren XXVIII [1911] 125—143 304 bis 321 329—347): S. oben S. 98. Damit schliefst die Artikelreihe.

MacDonald, A., *Is Genesis expurgated myth or history?* (Eccles. Review 1912 Jan.).

Bassani, L., *Di alcune bellezze artistiche e letterarie della Genesi* (Scuola catt. 4. S. XXI 286—296): Rühmt sie im allgemeinen und behandelt Kap. 18 und 19 im besondern.

Hemmer, H., *Les premiers chapitres de la Bible* (École 1912, 16. Febr.): Gibt vernünftige, gemäfsigt kritische Grundsätze an, nach denen man diese schwierigen Stücke im Unterricht erklären kann (nach RClfr LXX 233—237).

Minjon, E., *Die biblischen Schöpfungstage* (Kath 4. F. VIII 458—465): Die Schöpfungstage bezeichnen nicht aufeinander folgende Tage, sondern in der Regel denjenigen natürlichen Tag, an welchem eine viele Tage dauernde Entwicklung einer verwirklichten Schöpfungsidee ihre Vollendung gewann.

Weinheimer, H., *Zu Genesis Kap. 2 und Kap. 4* (ZatW XXXII 33—40): Sucht richtig nach dem jetzigen Text das Paradies im Quellgebiet des Euphrat und Tigris und Kuš in Ägypten. Dafs Pišon und Gihon eine andere Paradieseslage voraussetzen, folgert er einzig und allein aus der Voraussetzung, dafs die Welt- und Flufskarte der Alten mit der Wirklichkeit übereingestimmt haben müsse. כרוב möchte er im ägyptischen ker-hapi finden. Auch den Nimrod verlegt er nach Ägypten und den babylonischen Turm stellt er mit den Pyramiden zusammen. Die Kainerzählung erklärt er willkürlich und läfst ohne Grund Stücke davon aus.

Hemmer, H., *Création de l'homme* (RClfr LXIX 502—504): Auszug aus L'École 1912, 26. Jan. Hebt vernünftigerweise nur das Wesentliche für den Unterricht hervor. Im göttlichen Hauch sieht er mit Recht blofs den Atem, der aber ein Symbol der Seele ist. — **Ders.**, *Épreuve et chute de l'homme* (École 1912, 29. März): Nach einem Auszug in RClfr LXX 483—487. Es ist eine Katechese über die biblische Erzählung, und H. zeigt, wie man durch verständnisvolle Erklärung der als anstöfsig empfundenen Stellen die Schwierigkeiten beseitigen kann.

Vollmer, H., *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams. ZNW X 324, XI 168* (ZntW XIII 95): Vgl. BZ VIII 323. Zu Jos., Ant. I 1, 2, wo er Adam von der jungfräulichen Eva stammen läfst. V. wahrt sich die Priorität und führt eine weitere Stelle aus Petrus Comestor an.

Montmasson, E., *L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza* (Echos d'Orient XIV 334—339): Beide vertreten die Ansicht, dafs der Mensch unmittelbar nach dem Bild der Trinität geschaffen wurde, dafs das Weib das Bild Gottes in minderem Grade, weil nicht unabhängig geschaffen, darstelle, dafs das Bild Gottes hauptsächlich in der Seele zu suchen sei. Prokopius läfst auch den Leib daran teilnehmen, was M. in einem folgenden Artikel darlegen will.

Henry, A.-B., *Le récit dit de la chute* (RThPh XLIV 434—459): Gn 2, 4^b bis Schlufs von Kap. 3 ist in eine Doppelerzählung aufzulösen: 2, $5^{a\gamma}$ 6—7 $9^{a\gamma}$ 16—17 18—25; 3, 1—15^a 21f 24 ist die elohistische Variante, 2,4^b 5^δ 8^a $9^{a\delta}$—17 (ohne V. 12); 3, 16—19 23 20 die jahwistische. Um diese Scheidung glatt durchzuführen, weist H. Verschiedenes dem Überarbeiter zu, was natürlich das Überzeugende der Scheidung abschwächt. Das AT (Sap eingeschlossen) und der göttliche Heiland kannten nichts von der theologischen Bedeutung der Stelle für die Erbsünde. Erst die johanneischen und apostolischen Schriften kennen den Sündenfall in theologischer Bedeutung. Eine Sündenfallerzählung sei aber in dem Mythus — H. gehört der radikalen Richtung an — nicht zu sehen; es wolle im Gegenteil erzählt werden, wie der Mensch sich zu seiner Stellung in der Welt emporrang.

Schmitt, A., *Der Ursprung des Menschen oder die gegenwärtigen Anschauungen über die Abstammung des Menschen*. Diss. Freiburg i. Br. (XII u. 118. Freiburg i. Br., Herder): S. 112f kommt S. kurz auf Gn 2, 7 zu sprechen. Der Wortlaut sei der Abstammungslehre, auf den Körper beschränkt, nicht günstig. Mit Recht lehnt er es ab, den Ausdruck „zum lebenden Wesen" im Sinne des höheren geistigen Lebens zu verstehen. Im übrigen erkennt er an, dafs die Bibel die genetische Entwicklung des Menschen weder billigend noch ablehnend berücksichtige. In dem Hauch des Lebens scheint S. bestimmt und unmittelbar die vom Leibe verschiedene Seele zu verstehen. Dafs alles übrige in der Schrift mittelbar für die exegetische Frage von grofsem Wert ist, braucht nicht betont zu werden.

Haupt, P., *An ancient protest against the curse on Eve* (Proceedings of the Am. philos. Soc. 1911 Sept. 505—517).

Rinieri, I., *La donna del Protoevangelo. Disquisizione letterale intorno al v. 15 (Genes. III)* (Scuola catt. 4. S. XXI 160—169 358—365): שׁוּף hat nur eine Bedeutung: „treffen, verwunden". Das Weib des Protevangeliums ist die Siegerin; הוא ist gen. communis. Das ipsa ist also sachlich gerechtfertigt; der Zusammenhang fordere es sogar, meint R. Ja es sei diese Erklärung der allgemeine Glaube der katholischen Kirche.

König, E., *Der Evaspruch in Gen 4, 1* (ZatW XXXII 22—32): Tritt für die zweifellos nächstliegende Fassung ein: Ich habe einen männlichen Sprofs mit Jahwes Beistand hervorgebracht, und kritisiert die abweichenden, oft recht abenteuerlichen Erklärungen. — Dazu **Bacher, W.**, *Die alten jüdischen Erklärungen zu Gen 4, 1^b* (ebd. 117—119): Vervollständigt und korrigiert das einschlägige Material bei König. — Dazu

Budde, K., und ***van Doorninck, D.***, *Noch einmal zu Gen 4, 1* (ebd. 120—122): B. verteidigt seine Erklärung (s. BZ IX 320). Sehr beachtenswert ist van D.s Hypothese, את יהוה stand ehedem am Rande, um den Inhalt dieses Stückes = Zeichen Jahwes anzudeuten.

Sayce, A. H., *The archaeology of the book of Genesis. Chapter VI* (ExpT XXIII 167—170 275—278): S. oben S. 99. Übersetzt Gn 6, 1—22 ins Babylonische zurück und fügt einige exegetische Erläuterungen hinzu. — Dazu ***Gaster, M.***, *The age of Joseph* (ebd. 237).

Margolis, M. L., *Gen 6, 3* (ZatW XXXI 315): Für יָדוֹן = verbleiben vgl. Taanit 25[a].

Peserico, L., *Nuova spiegazione dei climi geologici e del Diluvio* (Vicenza 1911, Soc. anon. tip. fra Catt. Vic.). — Dazu ***Gaffuri, C.***, *I climi geologici ed una nuova spiegazione del diluvio Noetico* (Scuola catt. 4. S. XXI 296—302): Die Gleichheit des tropischen Klimas von den ältesten Zeiten bis zum Pliocän, die eiszeitlichen Erscheinungen und die noachische Flut führt P. auf eine Ursache zurück, nämlich auf einen Ring, der ähnlich dem Saturn die Erde umgab und durch seinen Bestand und seine Veränderungen die erwähnten Erscheinungen hervorrief. Der Ring zerrifs, und seine Materie fiel teilweise in das Meer und verursachte die Sündflut. — ***Ders.***, *Ancora „Di una nuova spiegazione del diluvio Noetico“* (ebd. 466): G. berichtet noch über einige erklärende Notizen, die Peserico nachträglich berücksichtigt sehen möchte. P. will seine Theorie noch sehr eingehend darlegen in einem Werke, dessen erster Teil den Titel tragen soll: Le cause dei vulcani e dei terremoti.

Gerland, G., *Der Mythus von der Sintflut* (124. Bonn, Marcus. *M* 3.—).

Ginzberg, L., מבול של אש (Hagoren VIII [s. oben S. 288] 35—51): Philo, Vita Mosis II 263 sagt, dafs die Erde durch Wasser und dann durch Feuer vernichtet wurde. G. geht den Quellen nach und findet als Ausgangspunkt Berosus, der aber die Vernichtung durch Feuer für die Zukunft in Aussicht stellt (nach ZhB XV 131 f, wo auch noch einiges Neue nachgetragen wird).

Il più antico racconto del diluvio (Civiltà catt. 1911, 16. Sept. 656—673).

Haupt, P., *Some difficult passages in the cuneiform account of the Deluge* (Journ. of the Am. or. Soc. XXXII 1—16): 60 Stellen werden erörtert.

Breasted, A. H., *The „field of Abram“ in the geographical list of Sheshonk I* Journ. of Am. or. Soc. XXXI 290—295): Gegen Kyle (s. BZ IX 321), dessen Einwände B. widerlegen zu können glaubt.

Meinhold, J., *1. Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung* (Beih. zur ZatW Nr XXII: III u. 50. Giefsen 1911, Töpelmann. *M* 1.50): Das Buch ist dem Titel nach schon notiert (s. oben S. 100) und deckt sich dem Inhalte nach mit dem schon (s. oben S. 99) charakterisierten Artikel. Die Schrift ist aus dem Bonner Universitätsprogramm für 1911 erweitert worden. Zuerst gibt M. den Bericht von Gn 14 in Paraphrase wieder. Dann hebt er objektiv hervor, was zu Ungunsten und zu Gunsten der Geschichtlichkeit auf den ersten Einblick zu sprechen scheint. Unter die bekannten Pentateuchquellen läfst sich das Kapitel nicht unterbringen. Dann macht M. sich an eine eingehende Kritik der Gründe, die für das Alter der Vorlage für Gn 14 gewöhnlich angeführt werden. Die sprachlichen und historischen Gründe erweisen nach M. das Alter der Erzählung nicht. Es ist von Interesse, diesen Versuch auf sich wirken zu lassen, und scharfsinnig ist gar manche von M.s Einzelthesen. Aber kaum ein geschichtliches Dokument wird bestehen können, wenn man es einem so auf Skeptizismus ausgehenden Kreuzverhör unterzieht. M. bestrebt sich, überall zu zweifeln, wo es nur möglich ist. Das sehen wir auch an Nebenpunkten: Ḫabiri-Frage, Hammurabi-Amraphel u. ä. Eine andere Tendenz wird positivere Resultate zeitigen, und wenn M. zur Verteidigung solchen Anreiz gibt, so wird sein Versuch absoluter Skepsis nicht ohne gute Folgen bleiben. Die Gründe zum Zweifel an der Geschichtlichkeit

sind hier in sonst nirgends überbotener Einläfslichkeit und Schärfe zusammengetragen.

Hontheim, J., S. J., *Genesis 14 und Hammurapi von Babylon* (ZkTh XXXVI 48—66): Gibt einen guten Einblick in die Materialien, die die Identität von Hammurabi und Amraphel (Gn 14) erschliefsen lassen. Hauptsächlich beschäftigt sich der Artikel mit der Chronologie (Tempelbau 969). H. hält die Identität für gesichert, und man wird ihm zustimmen dürfen, wenn man mit dem Grade der Sicherheit sich zufrieden gibt, auf den man sich für so alte Daten doch immer wird beschränken müssen. — Dazu *Willems, Abraham und Hammurapi* (Pastor bonus XXIV 407—411): Referat nach Hontheim.

Hoedemaker, P. J., *Jakob Israël. Verklaring van Gen XXV, 11—50.* 2 dln. (500. Leiden 1911, de Vlieger. *F* 3.50).

Birks, M. J., *„Mizpah" (Gen. XXXI. 49)* (ExpT XXIII 383): Gegen die liturgische Verwendung dieser Stelle.

Henry, A. B., *La nuit de Pénouel. Étude de philologie, d'histoire et de mythologie israélites* (45. P. 1911, Fischbacher. *Fr* 1.25).

Heyes, H. J., *Joseph in Ägypten.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. IV 9: 39. Münster i. W. 1911, Aschendorff. *M* —.50): Verteidigt die Richtigkeit der biblischen Überlieferungen vom ägyptologischen Standpunkt. Mit reichem Material untersucht er Josephs Ankunft in Ägypten während der Hyksosregierung, Joseph bei Potiphar, Pharaos Träume, Joseph als Weiser von Ägypten, die fruchtbaren und unfruchtbaren Jahre, die Hungersnot, Jakobs Ansiedlung in Ägypten. Gosen und die ägyptischen Namen in der Josephsgeschichte. Trotz des gemeinverständlichen Tones arbeitet H. mit zuverlässigem wissenschaftlichem Material und bietet es in überzeugender Form dar. Den Optimismus, mit dem der Verf. weitere für die Bibel günstige Ergebnisse aus der ägyptischen Forschung erwartet, kann man nur teilen, wenn man sieht, was alles das noch dürftige Material bei richtigem Verwerten uns an biblischen Erkenntnissen erschliefst.

Rice, E. P., *Genesis XLI. 24* (ExpT XXIII 381f): מִזֹּלֵי עֵזֶר יִשְׂרָאֵל ist zu lesen statt מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל.

Vgl. Evkönyv (S. 288), Zuckermandel (S. 288), Luther (S. 291), Haupt (S. 297).

3. *Auslegung von Ex-Dt.*

Urquhart, J., *Israel i Egypten* (Schlufs) (Facklan X [1911] 10).

Urquhart, J., *Var Moses skriftkunnig?* (Facklan XI [1912] 1).

Kraufs, S., *A Moses legend* (JqR N. S. II 339—364): Aus der Hss-Sammlung E. Adler in London. K. beschreibt und veröffentlicht den Text des Stückes, das wahrscheinlich aus Jemen oder Persien stamme.

Daressy, *La route des Hébreux* (Bull. de l'Inst. égyptien 5. S. V [1911 Dez.]): Ein geographischer demotischer Papyrus aus Sakkara enthält die Orte in gleicher Aufeinanderfolge, wie sie Ex 13 u. 14 vorliegen. D. identifiziert sie folgendermafsen: Pitom-Succot = Keharbet-Namah, Etham = Tell Retabeh, Pi-hahirot beim See Henitsa-kherte, Migdol = bir Abu-Balah, Ba'alsephon = Kubbeh des Šeih Hanedik. Die Hebräer seien durch das W. Tumilat direkt nach dem Meere gezogen. Bei Tell-Retabeh bogen sie von der Karawanenstrafse ab, die nach Syrien führte (nach Rb N. S. IX 314).

Green, W. C., *On a neglected aspect of the third commandment* (Exp 8. S. III 186—192): Es bedeutet: Schwöre nicht falsch, indem du nicht tust, was du unter einem Eide versprochen hast. Lv 19, 12 gibt das gleiche Gebot. Ebenso bezieht sich Mt 5, 33 auf unser Gebot.

Thom, A., *Exodus XX. 7* (ExpT XXIII 380f): Versteht richtig das 3., resp. 2. Gebot des Dekalogs als Verbot, Gott in ungeziemender Weise öffentliche Verehrung darzubringen.

Eerdmans, B. D., *Die Našim haṣṣobeoth* (ZA XXVI 33—36): Sieht darunter Weiber, welche sich am Eingang zum Gotteshause aufstellten (צבא) und sich der Prostitution hingaben. E. schliefst aus der Tatsache, dafs Ex 38, 8 daran keinen Anstofs zu nehmen scheint, auf ein hohes vorexilisches Alter von Ex 25—40.

Fink, E., *Essai d'explication d'un passage du Lévitique (VI, 20 et 23)* (RÉj LXIII 121—123): V. 23 redet von Insekten, die vier „Paare" von Füfsen haben. Das ist so zu verstehen, dafs die Fühler dazu gerechnet sind. V. 20 ist zu erklären von Insekten, welche auf vier Füfsen gehen (nicht Paaren), wobei die Sprungfüfse nicht als eigentliche Gehfüfse betrachtet werden.

Schur, I., *Zu Jahrgang 1911 S. 152* (ZatW XXXII 154): Bringt zur Bestätigung der These Beers (s. BZ IX 322) Beispiele aus verschiedenen Gegenden bei.

Clifton, E. J., *Watering with the foot* (ExpT XXIII 183): Fügt zu Gurneys (s. oben S. 101) Beispiel für Dt 11, 10 weitere Belege aus Mittel- und Südpersien. — Dazu auch ***Wilson, J. A.***, *Watering with the foot* (ebd. 237). — ***Entwistle, W. E.***, *„Wateredst it with thy foot" (Deut. XI. 10)* (ebd. 331): Bringt Erfahrungen aus den Reisfeldern von China.

Vgl. Philippson (S. 275), Zuckermandel (S. 288).

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jdc, Ruth, Sm, Rg, Makk, Jdt, Est).

Driver, S. R., *The book of Judges* (Exp 8. S. II 385—404 518—530): Beginnt eine Artikelreihe, welche weitere Kreise von Bibellesern methodisch in das Buch der Richter einführen soll. Nach elementaren Mitteilungen stellt er die Eroberungsgeschichte Jdc 1, 1—2, 5 mit Jos 15ff synoptisch zusammen. Beide Erzählungen unterscheiden sich nach D. sehr. Bei Jos ist das langsame Fortschreiten der Eroberung verwischt. D. glaubt nach Ausscheiden der D- und P-Glossen den Text des Jos mit Jdc harmonisieren zu können. In Jdc 1 sieht D. die ältere und korrektere Darstellung, die eine Ausrottung der Kanaaniter im gewöhnlichen angenommenen Sinne nicht kennt. Dann behandelt er kurz Jdc 2, 6 — Kap. 16 und Jdc 17—21, und damit schliefst D. seine kurze, nichts Neues bietende Einleitung zum Richterbuch. — ***Ders.***, *Deborah and Barak* (ebd. III 24 bis 38 120—136): Exegetische Behandlung von Jdc 4—5.

Nestle, Eb., *Samgar* (ZatW XXXII 152f): Stellt interessante Zeugnisse über die Stellung von Jdc 3, 31 zusammen. — ***Dass.*** JthSt XIII 424f.

Rothstein, J. W., *Jotham's Fabel (Jud. 9, 7—15) rhythmisch-kritisch behandelt* (ZA XXVI 22—29): „Man wird vielleicht an der Ausscheidung einiger Sätze Anstofs nehmen und von ihr aus meine rhythmologische Auffassung anfechten zu können meinen." R. wird sich wohl vergeblich bemühen, diesen Eindruck zu überwinden.

Visscher, H., *In Israël vermaard. Bijbellezingen over het book „Ruth"* (288 u. 2. Kampen 1911, Kok. *Fr* 1.90).

Wolfenson, L. B., *The purpose of the book of Ruth* (Bs LXIX 329—344): Vgl. oben S. 101. W. lehnt alle Theorien ab, welche einen mythologischen Hintergrund oder eine Tendenz im Buche suchen. Es sei schlechtweg eine tendenzlose Geschichte, und das ist nicht blofs die einfachste, sondern auch die richtigste Lösung.

Nestle, Eb., *I Sam 2, 1* (ZatW XXXII 153): Zur Deutung der Campanion Bible: „mein Horn" = ein Teil der Kopfbekleidung.

Hutchinson, R. O., *The second book of Samuel.* Revised Version (12⁰. 126. Cambridge, Univ. Press. 1 *s* 6 *d*).

Daiches, S., *Exegetische Bemerkungen.* I. *II Sam 1, 18ᵃ* (ZatW XXXI 256f): Ist Anfang eines Liedes, nach dem das folgende Klagelied gesungen werden sollte. Nur bringt D. das ויאמר in keine befriedigende Verbindung damit. — II. *II Sam 6, 13* (ebd. 257f): Nicht blofs nach den ersten sechs Schritten, sondern nach je sechs Schritten opferte David. Die sechs

Schritte hatten eine mystische Bedeutung. — III. *II Sam 24, 11* (ebd. 258 bis 260): ויקם דויד בבקר ist nicht zu streichen, sondern bedeutet, daſs Gad Gott am frühen Morgen befragte, und David war dabei zugegen.

Arnold, W. R., über כל הבתרון *2 Sam 2, 29* (Essays in modern theology usw. [s. oben S. 62] 13—22): = den ganzen Vormittag (nach ThLz XXXVII 8, 253).

Böklen, E., *Elisas „Berufung" (I Reg 19, 19—21)* (ZatW XXXII 41—48): Gibt nicht nach, bis er glücklich aus der sonst klaren Erzählung einen Mondmythus zutage gefördert hat. — Dazu **Marti, K.**, *Bemerkung zu I Reg 19, 19—21* (ebd. 48): Stellt die Einfachheit der Erzählung ausdrücklich fest. — **Alt, A.**, *Die literarische Herkunft von I Reg 19, 19—21* (ebd. 123—125): Ist nicht Abschluſs der ganzen Erzählung von V. 1—18, sondern gehört zu 4 Rg 2 als verstümmelter Anfang der Elisäusgeschichten.

Luckenbill, D. D., *Hadadezer, King of Syria* (ExpT XXIII 282—284): Zu Langdon (s. oben S. 102). L. lehnt die Lesung Pir-idri für IM-idri (= Hadadezer) ab und korrigiert Langdons Übertragung seiner neuen Salmanassarinschrift.

Hennessy, T., *The second book of kings* (12°. 184. Cambridge, Univ. Press. 1 *s*): S. oben S. 101.

Nestle, Eb., *II Reg 4, 35* (ZatW XXXII 73f): U. a. kritisiert er Hatch-Redpath. — Dazu **Kinsy, E.**, *Zu S. 73* (ebd. 155).

Schröder, O., *Adad-nirâri IV., der „Helfer Israels"* (OrLz XV 63): 4 Rg 13, 5; 14, 26 ist Adad-nirâri IV. gemeint. S. findet in den Ausdrücken מושיע und עזר direkte Übersetzungen des hier abgekürzt gebrauchten Königsnamens (Adad)-nirâri.

Hommel, F., *Die Götter Nibḫaz und Tartak. 2 Kön. 17, 31* (OrLz XV 118): Diese samaritanischen Gottheiten sind die elamitischen Götter Ib-na-ḫa-za und Dag-da-ad-ra (letztere Form umgestellt), und עִוָּא ist eine elamitische Stadt. Hena' und 'Iwwa 4 Rg 18, 34 sind keine Ortsnamen, sondern Stern- bzw. Götternamen.

Duff, M., and **Hope, N.**, *Hezekiah the king or the city defended by God* (104. Ld., Marshall. 1 *s*): Populäre Geschichte des Königs und seiner Zeit mit Illustrationen aus den Denkmälern (nach ExpT XXIII 231).

Liber, M., *Hanoucca et Souccot* (RÉj LXIII 20—29): Zu Leszynsky (s. oben S. 91). Nach 2 Makk 10, 6—8; 1, 9 18 sollte das Fest der Tempelweihe wie das Laubhüttenfest gefeiert werden. Lesz. hatte eine Verwechslung von סכות mit ספות angenommen. Liber dagegen sieht darin bloſs die Anpassung des neu eingeführten Festes der Tempelweihe an ein bekanntes altes Fest, das gleichfalls mit dem Tempel in enger Verbindung stand. Die Diaspora nahm dann das neue Fest leichter auf.

Jansen, A., *Der verschollene Verfasser des Buches Judith* (ThG IV 269 bis 277): In einem früheren Artikel (s. BZ IX 106) verlegte J. Jdt in die Makkabäerzeit. Hier rückt er auch Sir in diese Zeit herab und identifiziert die Verfasser beider Bücher auf innere Gründe hin.

De Marsay, E., *Études bibliques: De l'authenticité des livres d'Esther et de Judith* (41. P. 1911, Geuthner. *Fr* 1.60): Jdt behandelt Verf. nur anhangsweise. Purim sei nach einem persischen Wort genannt, das Firman bedeute. Holophernes sei ein Meder gewesen, und die Ereignisse hätten in der Richterzeit stattgefunden (nach Polybiblion LXXV 197 f).

Vgl. Wiener (S. 320), Nau (S. 275), Évkönyv (S. 288), Zuckermandel (S. 288).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. Poesie. Job. Pss.

King, E. G., *Early religious poetry of the Hebrews* (153. Cambridge 1911, Univ. Press. $ —.40).

Schlögl, N., *Die echte biblisch-hebräische Metrik. Mit grammatischen Vorstudien* (BSt XVII, 1: X u. 110. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.40): S.

hat schon seit einiger Zeit diese Metrik angekündigt, deren Studium ihm von Anfang seiner wissenschaftlichen Arbeiten an am Herzen lag. Jetzt können wir sie mit Genugtuung begrüfsen. Seine Resultate beruhen auf einer metrischen Bearbeitung aller poetischen Bücher des AT, als deren Frucht der Pss-Kommentar (s. oben S. 103 f) schon erschienen ist und weitere (s. diese Schrift S. 108) noch folgen sollen. An diesen Kommentaren mufs die Metrik S.s ihre textkritische Probe bestehen. Hier schafft er die grammatischen Grundlagen und entwickelt sein System. Die grammatischen Vorstudien: Hebräische Laut- und Formenlehre (S. 1—68) verfolgen die richtige Methode. Wenn an der grammatischen Überlieferung etwas geändert werden soll, so darf das nicht nach den jeweiligen Bedürfnissen der Metrik geschehen, sondern Änderungen müssen sprachwissenschaftlich und entwicklungsgeschichtlich begründet werden. S. tritt für eine weitgehende Änderung der Anschauungen in Bezug auf die hebräische Grammatik ein und stützt sich dabei hauptsächlich auf sprachwissenschaftliche Theorien von Reinisch (s. BZ IX 57 ff) und auch z. T. Brockelmann und neuere Aufsätze zur semitischen Sprachwissenschaft, so auf Bauer (s. BZ IX 79) und Torczyner (s. ebd.), wobei er sich eine selbständige kritische Stellungnahme wahrt. Dadurch ist S.s metrisches System eng mit der Entwicklung der semitischen Sprachwissenschaft verknüpft. Schon in diesem Teil ist ausgiebig auf die metrischen Konsequenzen Rücksicht genommen. Systematisch wird die Metrik im 2. Teil (S. 69 bis 109) behandelt. Sie läfst sich in folgende Hauptsätze zusammenfassen: Zwischen 2 Hebungen haben bis zu 4 Senkungen Raum, darunter höchstens 1 schwere Silbe; sind 3 nebentonige Silben schwer, so mufs die mittlere Hebung werden; sind die 2 ersten von 3 nebentonigen Silben schwer, so wird die erstere, wenn sie stärkeren Akzent hat, Hebung; ist von 3 nebentonigen Silben die mittlere leicht, so wird die erste Hebung. 19 verschieden gestaltete Versfüfse kommen vor. Die Zahl der Versfüfse im Verse beträgt 2, 4 und 5 (der Dreiheber ist ein katalektischer Vierheber). Auch eine Strophik erkennt S. an und würdigt kurz die Strophenmerkmale, hauptsächlich Sinnesabschnitte und Responsion. Letztere hat schon E. Meier (1856) vor D. H. Müller (1896) entdeckt. Eine knappe Polemik gegen Zorell (s. BZ IX 107 Knabenbauer) schliefst die interessante Studie, die nicht blofs wegen der eingestreuten polemischen Bemerkungen, sondern auch wegen der scharfen Zuspitzung und allseitigen Durchführung eines Systems der biblisch-hebräischen Metrik zu förderlichen Auseinandersetzungen führen wird.

Zapletal, V., O. P., *De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata.* In usum scholarum. Ed. altera emendata (47. Freiburg-Schw. 1911, Universitätsbuchh. *M* 1.50): Die 1. Aufl. ist 1909 erschienen (s. BZ VIII 104). Wenige Zusätze abgerechnet, hat die neue Auflage kleine nötige Korrekturen erhalten. S. 45 Z. 8 v. u. ist Ps 119 (st. 116) zu lesen.

Abdullah Mansûr [Bury, G. W.], *The land of Uz.* With illustr. (XXVIII u. 354. Ld. 1911, Macmillan. 8 *s* 6 *d*): Beschreibt das Land um Aden in Südarabien.

Jennings, W., *The dramatic poem of Job. A close metrical translation with critical and explanatory notes* (132. Ld., Methuen. 3 *s* 6 *d*).

Royds, T. F., *Job and the problem of suffering* (186. Ld., Gardner. 2 *s* 6 *d*).

Compston, H. F. B., *The accentuation of wayyomar in Job* (JthSt XIII 426 f): Stellt fest, dafs in Job 27mal die Akzentuation auf der Paenultima vorkommt. C. regt eine neue Untersuchung an und vermutet, dafs ein musikalischer und metrischer Grund hierfür gelten müsse.

Volz, P., *Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob Kap. 31* (ZatW XXXII 126 f): Das Prozefsverfahren, das Pap. 27 von Sachau schildert, setzt auch Job 31 voraus. Zugleich läfst V. damit das Jobgedicht zu Ende sein.

Barnes, W.-E., *Lex in corde. The law in the heart. Studies in the Psalter* (XII u. 264. Ld. 1910, Longmans. 5 *s*): Vom konservativen Standpunkt behandelt B. nach einleitenden Bemerkungen über Text, poetische Form und Erklärung die Pss 1, 2, 8, 16, 18, 19, 22, 37, 40, 45, 51, 68, 69, 90, 95, 104, 110, 119 (nach ThLz XXXVII 134 f).

Burn, J. H., *Psalms.* I. *Ps I—XVI, 10* (The Expositor's Bible: 456. Ld., Griffiths. 9 *s*).

Gregory, B., *The sweet singer of Israel.* Cheap ed. (12⁰. Ld., Kelly. 1 *s*).

Meyer, F. B., *The Psalms. Notes and readings.* 2 Bde. (18⁰. Ld., Morgan. à 6 *d*).

Psalterium *Davidis* (12⁰. 735. Turin 1911, Marietti. *L* 4.—): Enthält eine knappe Paraphrase der Pss, aus den Kommentaren Bellarmins geschöpft (nach RClfr LXVIII 606).

Robinson, *A devotional Psalter* (Ld., Longmans. 1 *s*): Die Stellen, welche in den Fluchpsalmen Anstofs erregen, läfst R. aus. Er schickt jedem Psalm eine Inhaltsangabe voraus und macht auf die Fehler der „Revised Version" aufmerksam (nach ExpT XXIII 373).

Nestle, E., *„The titles of the Psalms"* (ExpT XXIII 383 f): Eine Korrektur zur Companion Bible (s. oben S. 94), deren 3. Bd eben erschienen ist (Ld., Frowde).

Grammatica, L., *Della nuova distribuzione del Salterio nel Breviario Romano* (Scuola catt. 4. S. XXII 77—95).

Ott, P. T., *Der neue Psalter und die neuen Rubriken* (Pastor bonus XXIV 343—350).

Carleton, J. G., *The Psalter in the Prayer Book and in the Revised Version* (The Irish Church Quarterly 1912 Jan.).

Gabrielsson, S., *Psalmboken i folkskolan.* Föredrag vid Ofvan Siljans skolförenings årsmöte i Elfdalen i mars 1910. Jämte psalmlista till bruk vid katekesundervisningen (Uppsala 1911, Nordblad. *Kr* —.50).

Liedgren, E., *Den svenska psalmboken.* Några synpunkter (Sveriges kristliga studentrörelses skriftserie: Uppsala 1910, Nordblad. *Kr* —.40).

Deelman, L. H., *Het boek der Psalmen, gecomponeerd voor gemengd koor, kwartet of voor eene zangstem met begeleiding van orgel, harmonium of piano* (Amsterdam 1911. Seyffardt. *F* 3.—).

Smith, G. A., *The natural strength of the Psalms* (Exp 8. S. III 1—15): Allgemeine Gedanken.

Lindblom, J., *Studie öfver det religiösa lifvet i Psaltaren* (Bibelforskaren XXVIII 12—35 85—114).

Noordtzij, M., *Babylonische psalmen in vergelijking met die des OT.* Rektoratsrede (55. Kampen, Kok. *F* —.65).

Steinmetzer, F., *Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen I*, s. oben S. 133—142.

Grundl, B., *Morgen- und Abendklänge aus den Psalmen.* Ausgewählt und mit Erläuterungen versehen (IV u. 133. Augsburg, Huttler. *M* 1.80).

Gunkel, H., *Ausgewählte Pss übersetzt und erklärt.* 3., vermehrte Aufl. (XII u. 353. Göttingen 1911, Vandenhoeck. *M* 3.80).

Holzhey, K., *Psalm 14, 1. Eine exegetische Studie zur Inspirationsfrage* (ThG IV 6—9): „Es spricht der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott." Erst die beiden Sätze zusammen bilden eine inspirierte Wahrheit. Ähnlich können die 35 Kapitel des Job zusammenzunehmen sein, um erst als Ganzes eine inspirierte Wahrheit zu enthüllen. Der 1. Satz ist bildlich und enthält nur eine bildliche Wahrheit und ist zudem auf der irrigen Volksanschauung aufgebaut, dafs das Herz Organ der Verstandestätigkeit sei. H. zeigt, wie undankbar es ist, die Grenzen der Inspiration diskutieren zu wollen und dabei „weit entfernt zu sein, sich in biblische Fachfragen einzulassen".

Van Koeverden, W., *Vervolgd en gered: Ps. XVIII naar den grondtekst* (De Katholiek 1911 Nov. 404—407).

Nestle, Eb., *Psalm XXXI. 20* (ExpT XXIII 184): כְּנָפֶיךָ ist zu lesen (st. פָּנֶיךָ). — **Cheyne, T. K.**, (ebd. 281) macht für sich und Goldziher Prioritätsrechte am Vorschlag geltend. — Dazu **Martin, A. L.**, (ebd. 332): Glaubt den Text ohne Änderung erklären zu können.

Rießler, P., *Der achtundsechzigste Psalm* (ThQ XCIV 169—182): V. 2—7 sind ein gesondertes Lied, das von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil handelt. V. 8—11 19 25 29—31 sind eine Parallele dazu, die vom Einzug Israels in Kanaan redet. V. 12—18 ist ein geschichtlicher Beleg zu V. 19. V. 20—24 enthalten spätere Zusätze, V. 26—28 sind Erläuterungen zu V. 25. R. behandelt den Psalm textkritisch und schließt mit einer Übersetzung.

Margolis, M. L., *ψ 69, 11* (ZatW XXXI 314): LXX las וָאֲכֹף.

Margolis, M. L., *ψ 74, 3* (ZatW XXXI 315): Lies הָרוֹם st. הָרִימָה.

Baron, D., *Der Hirte Israels und seine zerstreute Herde.* Autor. Übers. von E. Groeben (B. 1911, Nauck. *M* 1.50): Erbauliche Erklärung von Ps 80 mit einem Abriß der Geschichte der Juden seit 70 n. Chr. (nach ThG IV 151).

Margolis, M. L., *ψ 85, 9* (ZatW XXXI 315): LXX setzt voraus: וְאֶל־שָׁבֵי לֵב.

Villiers, E., *Pilgrim songs. Being thoughts on the Psalms of degrees.* Collected chiefly from addresses by the late H. M. Villiers (12⁰. 126. Ld., Mowbray. 1 *s* 6 *d*).

Nestle, Eb., *Ps 139, 20* (ZatW XXXII 153f): נשוא ist in שָׂנְאוּ zu korrigieren.

Nestle, Eb., *Ps 140, 11* (ZatW XXXII 154): Weist auf die Verbesserung במכמרות (Grätz und Cheyne) hin.

Vgl. Nau (S. 275), Van Gelderen (S. 297).

2. *Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.*

Condamin, A., *Ab aeterno ordi[na]ta sum. Prov. 8, 23* (Rech. de science relig. 1912, 2, 156f).

Follert, *Eine gefälschte oder mißverstandene Bibelstelle* (Pastor bonus XXIV 295f): Prv 24, 16 bezieht sich u. a. nicht auf sittliche Mängel, sondern auf Heimsuchungen.

Podechard, E., *La composition du livre de l'Ecclésiaste* (Rb N. S. IX 161—191): Ein gründlicher, erschöpfender Überblick über die bisherigen Erklärungsversuche mit kurzer sachlicher Kritik eröffnet den Artikel. P. sucht das Problem durch eindringliche Einzeluntersuchung zu lösen. Ein jüngerer Zeitgenosse schrieb den Epilog 12, 9—12 und fügte 1, 2; 7, 27—28; 12, 8 ein. Die Hinweise auf Gott u. dgl. 2, 26; 3, 17; 7, 26; 8, 2 5—8 11—13; 11, 9; 12, 1 13—14 stammen von einem ḥasid. Eine 3. Reihe von Zusätzen weist P. einem ḥakam oder vielmehr einer Gruppe solcher Literaten zu, die schon vor dem ḥasid an der Arbeit waren. Das übrige stellt ein einheitliches Werk dar. Abgesehen von letzterem Punkte kann man der sorgfältigen Studie wohl zustimmen.

Margoliouth, D. S., *The prologue of Ecclesiastes* (Exp 8. S. II 463—470): Hält Koh für einen der Versuche, griechische Philosophie bei jüdischen Lesern zu popularisieren. Es muß ein Lehrbuch gewesen sein, in dem manche Lösung dem Lehrer selbst vorbehalten blieb. Der Name ist abzuleiten von קְהִלֹּת = Reden. Nach Ps 109, 4, wo David sagt: „Ich bin ein Gebet“, ist diese Benennung auf die Person des Verfassers übertragen worden. Weiterhin hebt dann M. einige anscheinende Berührungspunkte zwischen Koh und Aristoteles, Epikurus u. a. hervor.

Sigwalt, C., *Dürers „Melancolia“, ein Kommentar zum „Prediger“* (Köln. Volksz. 1912, Lit. Beil. Nr 4, 23f): Koh 12, 1—14; 1, 6f, 2, 4ff 8f; 7, 9; 10, 9f sollen Dürer Anlaß zu seinen schwierig zu deutenden Darstellungen gegeben haben. Die Verwandtschaft ist meist nicht allzu eng. S. läßt andere nichtbiblische Auffassungen ruhig ihren Platz behaupten. Seine Hypothese wird sich nicht leicht einen solchen erringen.

Levy, L., *Das „Steinewerfen" in Kohelet 3, 5, in der Deukalionsage und im Hermeskult* (MGWJ 1911, 531—542).

Bücher *der Bibel in der Übersetzung von M. Luther. Das hohe Lied.* Mit Original-Lith. von L. Corinth (27 Bl. B. 1911, Cassirer. *M* 180.—).

Cantique *des cantiques trad. de la Vulgate avec les variantes de l'hébreu, expliqué par St. François de Sales, St. Thomas, St. Bernard, Bossuet et Le Hir* par A. B. (162. Turin 1911, Typ. Salesienne. *L* 3.—).

Epstein, M., *Das älteste Liebeslied der Welt. Das Hohelied Salomons (Canticum Canticorum).* שיר השירים (II. Teil der Poesien des AT im deutschen Gewande: VI u. 22. Frankfurt a. M. 1911, Kauffmann. *M* 1.—): S. BZ VII 381. Bemüht sich, das Ct zur eigenen Erbauung und zum frommen Gebrauch anderer in gefälligen deutschen Versen wiederzugeben. Die Stücke sind auf Bräutigam, Braut und Chor verteilt. Es ist eine anspruchslose, aber anerkennenswerte Frucht der Mufsestunden eines emeritierten Juristen.

Gensichen, O. F., *Das Hohelied. Schauspiel in 4 Aufzügen* (173. B., Boll. *M* 2.50).

Munz, R., O. S. B., *Die Allegorie des Hohen Liedes* (X u. 306. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.60): M. tritt für volle Einheitlichkeit und geschlossenen Aufbau des Liedes ein. Salomo ist der Verfasser. Der Sinn des Liedes ist allegorisch, nicht typisch und nicht buchstäblich. Das Bild der ehelichen Liebe nach ihrer geistigen Seite schildert die übernatürliche Vereinigung zwischen dem Messias und der Menschheit, der Kirche, Maria und der einzelnen Menschenseele. Besonders lehnt M. die moderne Deutung auf die syrische Hochzeitswoche ab. Es sei ein Kunstgedicht und keine Sammlung von Volksliedern. An die Einleitung, die sich mit den erwähnten Fragen beschäftigt, fügt sich dann der ausführliche Kommentar. Voraus geht jeweils der hebräische Text in kritischer Bearbeitung, eine deutsche Übersetzung. Der Kommentar stellt zuerst den buchstäblichen Sinn heraus und sucht dann den allegorischen Sinn zu finden, der sogar aus einzelnen Ausdrücken herausgeholt wird. In 6 Liedern schliefst sich der Aufbau des Buches ab. 1, 2—2, 7: erste Begegnung und Entstehung des Liebesverhältnisses. Verlobung. 2, 8—3, 5: das wechselseitige Sichaufsuchen der Verlobten (Wachstum der Liebe). 3, 6—5, 1: die erste Vermählung. 5, 2—6, 10: die Leiden der Liebe. 6, 11—8, 4: die Freuden der Liebe. 8, 5—14: die Heimholung der Braut. Der Text der Vulgata steht im Anhang. In der Einteilung hat sich M. hauptsächlich an Hontheim (s. BZ VIII 105 f) angeschlossen. Besonders dankbar wird man dem Verfasser sein, dafs er die Deutungen und Anwendungen des Ct aus der kirchlichen Literatur fleifsig durchgesucht und zu praktischem Gebrauch dargeboten hat.

Gregg, J. A. T., *The Wisdom of Solomon* (LXI u. 192. Cambridge, Univ. Press. 2 *s* 6 *d*).

Margoliouth, D. S., *Note on Ecclus. VII. 25* (ExpT XXIII 234 f): Im Anschlufs an einen Artikel von Oesterley im Internat. Journ. of the Apocrypha 1912 Jan. tritt M. neuerdings für die Unechtheit des hebräischen Sirach ein. Aufser 25, 16 mufs 7, 25 diese These stützen.

Vgl. Daiches (S. 317), Evkönyv (S. 288).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Cornill, C. H., *Der israelitische Prophetismus.* In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 8.—10. Aufl. (16.—20. Taus.). Mit 2 Taf. von F. Preufs (VIII u. 183. Strafsburg, Trübner. *M* 1.50): S. BZ VIII 332.

Condamin, A., *Examen d'une méthode nouvelle appliquée à l'exégèse des prophètes* (Rech. de science religieuse 1912, 1, 62—67).

Marti, K., נביאי ישראל (Hagoren VIII [1911] 5—10): Die Propheten sind keine Demagogen noch Hofprediger noch Agenten fremder Höfe, auch

nicht zusammenzustellen mit dem angeblichen ägyptischen Propheten, dem weisen Ipu-wer des Leidener Papyrus (s. BZ VIII 331 f Gardiner), sondern sie sind eine durchaus originelle Erscheinung (nach ZhB XV 130 f).

Wood, E. D., *The story of the prophets of Israel* (226. Ld., Headley. 1 *s*).

Aalders, G. C., *De valsche profetie in Israel.* Proefschrift (VIII u. 214. Wageningen 1911, Zomer. *F* 2.50).

Vgl. Wieland (S. 287).

2. *Die grofsen Propheten* (Is, Jer, Lam, Ez, Dn).

Bestmann, *Jesaia und Jeremia* (Ev. Kz LXXXV Nr 45, 711—716; 46, 726—729; 47, 743 f; 48, 758—760; 49, 775—777; 50, 789—793): Charakterisiert die Persönlichkeiten aus ihren Prophetien. Populär.

Gray, G. B., and **Peake, A. S.,** *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah.* I (Internat. crit. commentary: 576. Ld., Clark. 12 *s*): Erstreckt sich auf Kap. 1—27 (nach ThLbl XXXIII 8, 173). Bis Kap. 39 bearbeitet G. den Kommentar. P. wird den Schlufs des Propheten (40 bis 66) kommentieren.

Rump, J., *Der Prophet Jesaia in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis* (XIX u. 424. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 6.—).

Sarsowski, A., *Zu OLZ 1911, Sp. 390* (OrLz XIV 561): Macht Daiches (s. oben S. 108) gegenüber Prioritätsrechte (Hakedem 1908, 1/2, 3 f Anm. 3) geltend.

Boylan, P., *The sign in Isaias VII. 14* (IthQ VII 203—215): Is 7, 14 ist nicht das Zeichen für die Erfüllung der folgenden Weissagung, sondern die Erfüllung der Weissagung selbst ist wie öfter — B.s Verweis auf Ex 3, 15 ist wegen der Textunsicherheit wohl beiseite zu lassen — das gemeinte Zeichen. Is 7, 14 reflektiert den damals umlaufenden Gedanken an Jungfrau-Mutter und Kind von messianischer Bedeutung. Die Schwierigkeit, wie denn die Bezugnahme auf diese herrschende Vorstellung an unserer Stelle sich erkläre, sucht B. dadurch zu lösen, dafs er den Hinweis nur dazu dienen läfst, um die Zeitdauer anzuzeigen, bis das geweissagte Zeichen eintreten werde. An letzterem scheint B.s Hypothese scheitern zu müssen.

Burney, C. F., *The interpretation of Isa. XX 6* (JthSt XIII 420—423): הָאִי הַזֶּה bezieht sich auf Cypern.

Lohmann, P., *Die strophische Gliederung von Jes 21, 1^b—10* (ZatW XXXII 49—55): Die Strophen unterscheidet L. nach dem zusammengehörenden Gedankenkomplex. Das Stück führt er als Beleg dafür an, dafs es im Hebräischen ein Mischmetrum und eine Ungleichheit der Strophen gab. L. findet den Wechsel der Strophenart im eigenartigen Inhalt begründet.

Hartmann, R., *Die geflügelten Schlangen bei Herodot* (Korrespondenzblatt für die höheren Schulen Württembergs XVIII 466—478): Behandelt auch Is 30, 6, als die einzige Stelle über geflügelte Schlangen, die älter als Herodot und von seinen Nachrichten (2, 15 f; 3, 107—109) unabhängig sei; dagegen wird Gn 3, 14 nicht beigezogen. Eb. Nestle.

Itkonen, L., *Über die Versform der Einleitung zum sog. Deutero-Jesaja (Jes. 40, 1—8)* (14. Helsinki 1911).

Blunt, A. W. F., *The „Servant" passages in Deutero-Isaiah* (The Interpreter VIII 184—191): Ein Grundgedanke verbindet die einzelnen Stellen, mögen sie auch vielleicht nicht aus einer Hand stammen. Im Knecht Jahwes sieht B. Israel in seiner idealen Existenz, dessen Repräsentant ist der Messias. Ohne neue Gesichtspunkte.

Allis, O. T., *The transcendence of Jehovah, God of Israel. Isaiah XLIV: 24—28* (Biblical and theological studies [s. oben S. 274] 579—634): Würdigt eingehend die verschiedenen Versuche, Kina-Verse im Stücke herzustellen. A. findet 3 Strophen, die je aus 3 Zeilen bestehen. In der Zahl der Versglieder stellen die 3 Strophen eine Klimax dar von 1—3, ja mehr Gliedern. Die dreifache Gliederung entspricht symbolisch der Vergangen-

heit, Gegenwart und Zukunft, die im Inhalt des Gedichtes eine Rolle spielen. Die Klimax spiegelt den Bedeutungsgrad der 3 Zeiten wider. Der Klimax weist A. überhaupt im Unterschied von allen bisherigen metrischen Theorin eine grofse Rolle in der hebräischen Poesie zu. Zum Schlufs behauptet und begründet A. die These, dafs dieses Stück und der sog. Deutero-Is. wirklich isaianischen Ursprungs seien.

Ziemer, E., *Jesaias 53 in der neueren Theologie.* Ein Überblick (64. Cassel, Pillardy. *M* 1.—).

Peake, A. S., *Jeremiah and Lamentations.* II: *Jeremiah 25 to 52. Lamentations.* Introduction, Revised Version with notes, map and index (The Century Bible: 12⁰. VI u. 359. Ld., Jack. 2 *s* 6 *d*): S. BZ IX 330. Von der Century Bible steht nur mehr Dn (von Charles) aus.

Van Hoonacker, A., *Le titre primitif du livre d'Ézéchiel* (Rb N. S. IX 241—253): Keine Berechnung, auch nicht die von der Gefangenschaft des Jechonja, löst nach Van H. die Schwierigkeit des 30. Jahres Ez 1, 1. Er findet die Überschrift des Buches in V. 3, während V. 2 offenbar eine Glosse ist. V. 1 ist nach V. 3 einzureihen. Der Anfang des V. 1 gehört noch zur Überschrift.

Neufs, W., *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung der Gemälde in der Kirche zu Schwarzrheindorf. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Typologie der christlichen Kunst vornehmlich in den Benediktinerklöstern.* Mit 86 Abb. (Beitr. z. Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von J. Herwegen O. S. B., Heft 1 u. 2: XVI u. 334. Münster, Aschendorff. *M* 10.—).

Müller, D. H., *Zum Aufbau von Ezechiel, Kap. 20* (WZKM XXV 335 bis 354): Will nachweisen, dafs Schlögl (s. BZ IX 257—262) an ihm ein Plagiat begangen habe. Schlögl erhebt seinerseits den umgekehrten Vorwurf (vgl. die hebräische Metrik [s. oben S. 325 f] 102[1]) gegen M. — Dazu **Schlögl, N.,** *Audiatur et altera pars. Antwort auf Hofrat D. H. Müllers Angriff in der WZKM 1911, 4, 335—354: Zum Aufbau von Ezechiel, Kap. 20b. Zugleich Bericht über die Vorentdeckung der von D. H. Müller 1896 entdeckten Strophentheorie durch Dr Ernst Meier 1856. Mit einer Beilage: Ezechiel 20, 5—22 metrisch deutsch* (VII u. 43. Wien, Selbstverlag).

Sayce, A. H., *Notes on Ezekiel XXIX, 19, and Baal-Khamman* (PSbA XXXIV 26 f): Messerschmidts Keilschrifttexte aus Assur I 69, 10 bringen das Wort Ja-da-na-na = ודן Ez 29, 19, wozu S. noch andere Bemerkungen beibringt. בעל-חמן in der Kalumu-Inschrift aus Sendschirli ist der Baal vom Amanus, vielleicht = Ct 8, 11.

Hozakowski, W., *Klemens z Aleksandryi o siedmdziesięciu tygodniach Daniela proroka. [Klemens von Alexandrien über die 70 Wochen des Propheten Daniel.]* Przyczynek patrystyczny do dziejow wykładu Pisma św (VI u. 144. Posen, St Adalberts-Verlag. *M* 4.—): In gewissem Sinn eine Ergänzung zu des Verf. Schrift De chronologia Novi Testam. a Clemente Alexandriae proposita (Münster 1896), gewährt das Buch einen Überblick über die Deutungsversuche, die die Danielsche Weissagung in den ersten christlichen Zeiten, und über die Beurteilungen, die die Erklärung des Klemens von Alexandrien bisher gefunden hat, geht den Quellen des Klemens nach und erörtert eingehend das Verhältnis seiner Auslegung zu den Angaben über diese Frage bei Hippolytos, Tertullian und Julius Afrikanus. H. findet, dafs Klemens, das Danielbuch und die Johannesapokalypse kombinierend, die Danielschen Wochen teils in typologische, teils in chronologische Beziehung zur Person und zum Werk des Erlösers setze; zwischen den 7 ersten Wochen (Erbauung des Tempels und Aufrichtung der hohenpriesterlichen Gewalt) und der Erfüllung der Vorbilder in der Epoche der 62 Wochen (mit Herabkunft und Himmelfahrt des Erlösers) nehme Klemens eine Zwischenperiode an, die nicht in Rechnung gestellt sei. Lippl.

Wilson, R. D., The Aramaic of Daniel (Bibl. and theol. Studies [s. oben S. 274] 261—305): Gegen Driver, Literature of the OT (1910) tritt W. dafür ein, daſs die aramäischen Stücke bei Dn nicht westaramäisch, sondern ostaramäisch verfaſst sind. Die Orthographie spricht zu Gunsten einer frühen Abfassungszeit. Formenlehre und Syntax entscheiden durchgehends, das Vokabular wenigstens überwiegend für alten Ursprung und ostaramäische Herkunft. W. behandelt die Frage sehr gründlich und eingehend.

Hübner, A., *Daniel, eine Deutschordensdichtung* (Palästra CI: IV u. 178. B. 1911, Mayer. *M* 5.—): Vollständige Veröffentlichung, der die Kap. I bis III als Diss. Berlin 1910 vorangegangen sind. Neben der sprachlichen Seite berücksichtigt H. auch biblisch-exegetische Punkte: V. Der Daniel und die Vulgata. VI. Die Glossen. VII. Literarische Beziehungen des Daniel.

Gaebelein, A. C., *The prophet Daniel. A key to the visions and prophecies of the book of Daniel.* 2nd ed. (232. Ld., Marshall. 2 *s* 6 *d*).

Neumann, J. W., *Gott und Götter.* Roman (12°. 676. Paderborn 1911, Bonifacius-Druckerei. Geb. *M* 7.—): Ein Roman aus der Zeit des Propheten Daniel. Die Archäologie ist die Hauptsache, die Romantechnik muſs dabei zu kurz kommen.

Gibson, M. D., Belshazzar's feast (ExpT XXIII 181): Wiederholt ihre schon in der gleichen Zeitschrift (s. BZ VIII 110) veröffentlichte Hypothese mit nebensächlichen Modifikationen.

Vgl. Nestle (S. 287).

3. *Die kleinen Propheten* (allg., Am, Os, Mich, Mal).

Duhm, B., *Anmerkungen zu den zwölf Propheten.* Sonderabdr. aus der ZatW (VI und 116. Gieſsen 1911, Töpelmann. *M* 3.—): S. BZ IX 331, X 109. Diese Anmerkungen haben sich zu einem vollen Kommentar ausgewachsen mit Ausnahme von Hab. D. verzichtet auf ausdrückliche Literaturangaben, berücksichtigt aber die bedeutsamen abweichenden Auffassungen sehr wohl. Auch die etwas kurz angebundene Art seiner Aufstellungen läſst trotz allem seine Gründe der Hauptsache nach erkennen. Die literarkritische Behandlung geht vielfach eigene Wege, geht auch für gemäſsigte Kritiker etwas zu weit. Auch in der Textkritik wird eine konservativere Behandlung zwar nicht sichere Resultate liefern, aber vor dem Vorwurf der Willkür bewahren. Immer aber wird man den knapp und lebendig geschriebenen Kommentar berücksichtigen müssen. Es ist schade, daſs D. seinem schon erschienenen Kommentar zulieb (s. BZ V 110) an Stelle der Erklärungen zu Hab ein paar böse Bemerkungen über seine Rezensenten eingesetzt hat. Sonst böte diese Schrift mit der metrischen Übersetzung (s. BZ IX 109) ein abgeschlossenes Ganze.

Stave, E., De tolf mindre profeterna (Bibelforskaren XXVIII [1911] 173—198): S. oben S. 109. Am 1, 1—4, 13.

Dawson, M., The relation of Amos and Hosea to present-day preaching (BW XXXIX 109—115): Exhortatorisch.

Smith, J. M. P., Ward, W. H., Bewer, J. A., *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadjah and Joel* (Internat. crit. commentary: 166. Edinburgh, Clark. 12 *s* 6 *d*): Mich, Soph, Nah sind von S., Hab von W., Abd und Joel von B. bearbeitet (nach BW XXXIX 72).

Schlögl, N., Os 3, 4 5, s. BZ IX 144f.

Budde, K., Hos. 7, 12 (ZA XXVI 30—32): Stellt den Text auf Grund von Konjekturen her.

Smith, J. M. P., A note on Malachi 2: 15a (AmJsemL XXVIII 204 bis 206): Zu lesen: וְלֹא איש אֲשֶׁר רוח לו אֶחָד מבקש זרע אלהים = es gibt nicht einen, der einen moralischen Sinn hat, einen, der göttlichen Samen sucht.

ζ) Die Apokryphen (u. a. „Oden Salomos“).

Mancini, A., *Per la critica del „Testamentum Job“* (Rendiconti d. R. Ac. dei Lincei, Classe di scienze mor., stor. e filol. 5. S. XX 479—502): Kollation und Beschreibung des Cod. Messinensis S. Salvat. 29, der James bei der Ausgabe des Apokryphons unbekannt geblieben war. Mercati, dem wir die Notiz entnehmen (s. ThR XI 5, 157), weist auf den Mancini unbekannten Kodex hin (Vat. gr. 1238), welcher der Ausgabe Mais zu Grunde liegt.

Bruston, C., *La seconde édition du texte des Odes de Salomon* (RThQr XXI 74—88 138—151): B. hält die Oden für durchaus christlich. Das zu erhärten, ist neben anderem ein Ziel der kritischen Bemerkungen, die B zur 2. Auflage der Veröffentlichung der Oden fügt.

Bruston, C., *Les plus anciens cantiques chrétiens: Les Odes de Salomon.* (RThPh XLIV 465—497): Widerlegt eingehend Harnacks Annahme, die Oden seien jüdischen Ursprungs. Die Sprechweise verrät den christlichen Verfasser, der die meisten ntl Schriften kennt. Während kein einziger spezifisch jüdischer Gedanke enthalten ist, bringen die meisten Oden mehrere christliche Ideen zum Ausdruck. Diese Ansicht B.s ringt sich immer mehr durch gegenüber Harnacks Annahme. B. ist weiterhin der Meinung, daſs die Oden in Syrien entstanden und in syrischer Sprache von einem Verfasser gedichtet worden seien. Der Name rührt daher, weil sie im Anschluſs an die salomonischen Pss verfaſst wurden.

Burkitt, F. C., *A new MS of the Odes of Solomon* (JthSt XIII 372—385): Dieses Ms aus der nitrischen Wüste ist seit 70 Jahren unbeachtet im Brit. Mus. (Add. 14538, fol. 149—152) und seit 40 Jahren schon katalogisiert (Wrights Cat. 1003—1008, der die Hs dem 10. Jahrh. zuschreibt). B. schlieſst daraus, daſs die syrische Übersetzung der monophysitischen Gemeinde in Ägypten entstammt. Obwohl christliche Termini vermieden werden, da sie nicht zu Salomo passen, ist christlicher Ursprung festzuhalten. B. verzeichnet die Lesarten des neuen Zeugen gegenüber der 2. Ausgabe des Harristextes. Die Lesarten, welche die Übersetzung beeinflussen, sind noch gesondert zusammengestellt. Ode 24 bezieht sich auf die Taufe. 38, 8^{b}f handelt von Antichrist und Häresie.

Chajes, שירי שלמה 'ס (Hagoren VIII [1911] 24—34): Hält mit Harnack die Oden Salomos für ein jüdisches Werk, das von christlicher Seite interpoliert (4, 1—4; 7, 7—13 u. a.) ist. Aus 20, 1—7 sucht er zu beweisen, daſs der Verfasser ein Essäer ist (nach ZhB XV 131).

Chajes, H. S., *Die Oden Salomos* (Magyar-Zsidó Szemle [ung.-jüd. Rev.] 1911 Nr 4): Nimmt jüdischen Ursprung an und übersetzt einige Oden in die hebräische Originalsprache zurück (nach OrLz XIV 567).

Connolly, R. H., *The Odes of Solomon: Jewish or Christian?* (JthSt XIII 298—309): Tritt für ausschlieſslich christlichen Ursprung ein. Die angeblichen christlichen Interpolationen Harnacks sind unlösbar mit dem Kontext verbunden. An einzelnen Beispielen zeigt C., daſs der christliche Geist der Oden viel tiefer geht, als Harnack zugesteht, und daſs es ganz unwahrscheinlich ist, daſs die christlich klingenden Stellen aus dem Zusammenhang zu lösen seien.

d'Alès, A., *Les Odes de Salomon* (Études CXXIX 753—770): Über Labourt-Batiffol (s. oben S. 111). Tritt für ägyptische Herkunft der Oden ein.

Friedländer, M., *Die neuentdeckten Oden Solomos.* Sep.-Abdr. (12°. 23. Wien 1911, Verlag der „Neuen National-Zeitung): Ein Hellenist ist Verfasser der Oden. Er kennt das Christentum noch nicht, gehört aber zu jenen Sibyllinisten und Apokalyptikern, welche unmittelbar das Christentum vorbereiten und ankündigen.

Harris, J. R., *The Odes and Psalms of Solomon.* Syriac text (Cambridge, Univ. Press. 5 s.).

Harris, R., Ephrem's use of the Odes of Solomon (Exp 8. S. III 113 bis 119): Zu Wensinck (s. unten u. BZ IX 334), dem H. durchaus zustimmt. Er benutzt diese Ähnlichkeit, um an den Parallelstellen den Sinn genauer zu finden. H. entscheidet sich für direkte Abhängigkeit Ephräms von den Oden.

Harris, J.-R., *The doctrine of immortality in the Odes of Solomon* (Little books on religion: 12⁰. 80. Ld., Hodder. 1 s).

Newbold, W. R., Bardaisan and the Odes of Solomon (JbL XXX 161 bis 204): N. schliefst sich denjenigen an, welche in den Oden den unvollkommenen Ausdruck eines häretischen Systems der christlichen Zeit finden wollen. Ein echter Jünger der Gnosis kann der Verfasser nicht sein, weil charakteristische Züge des Gnostizismus fehlen. N. findet, dafs Bardesanes hierfür in Frage kommt. N. stellt dessen Anschauungen gründlich bearbeitet zusammen und sucht auf Grund derselben einige schwierige Oden zu verstehen, z. B. Ode 12, 19, 24. Die Aufgabe, auch die übrigen Oden als bardesanisch zu erweisen, will N. erst später aufgreifen.

Sacchi, E., Le odi di Salomone (Nuova Antologia. 5. S. CLIV [1911] 84—91): Beschreibt sie für weitere Kreise und nimmt eher einen judenchristlichen (Harris) Verfasser als einen jüdischen Verfasser und einen christlichen Interpolator an.

Selwyn, E. C., The feast of tabernacles, Epiphany, and baptism (JthSt XIII 225—249): Wenn die Oden Salomos um 100 n. Chr. entstanden sind, so ist schwer anzunehmen, dafs sich in der kurzen Zeit um die Taufe — auf sie beziehen sich nach S. die Oden — so viele Zeremonien gebildet haben. S. findet eine Erklärung darin, dafs die Taufzeremonien aus der Zeremonie des Wassertragens am Laubhüttenfeste stammen. Im Epiphaniefeste, so wie es z. B. in St Petersburg 1780 gefeiert wurde, findet S. nicht weniger als 8 gleiche Zeremonien. Er stellt dann die enge Verwandtschaft zwischen Is 60—62 LXX (über das Laubhüttenfest) und den Oden Salomos heraus. S. folgt dem Artikel von Bernard (s. BZ IX 333), der die Beziehungen der Oden auf die Taufe zusammengestellt hatte.

Stölten, W., Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos (ZntW XIII 29—58): Die mystische Grundstimmung läfst an die hellenistischen Mysterienreligionen denken. Doch ist der ausgesprochen christliche Charakter der Oden festzuhalten. Deshalb stellt S. sie mit dem Gnostizismus, dem Synkretismus aus Heidentum und Christentum zusammen. Eine besonders enge Verwandtschaft besteht nach S. mit dem Gnostizismus der apokryphen Apostelgeschichten. Dann würden sie nicht vor dem 2. nachchristlichen Jahrhundert anzusetzen sein. Aus diesen Apokryphen, aus Quellen für die Mysterienreligionen und für den Mandäismus stammen die Parallelen, welche S. den Oden gegenüberstellt.

Torm, F., Nye Fund og deres Betydning for den nytestamentlige forskening (Teologisk Tidskrift 3. R. II [1911] 1): Über die Oden Salomos (nach OrLz XV 142).

Vaccari, A., Le odi di Salomone (Civiltà catt. 1912, 6. Jan. 22—36).

Wensinck, A. J., Ephrem's hymns on Epiphany and the Odes of Solomon (Exp 8. S. III 108—112): Führt eine Reihe von Parallelen zwischen den 15 Hymnen des Ephräm und den salomonischen Oden an. W. schliefst daraus, dafs Bernard (s. BZ IX 333) und Plooij (s. oben S. 111) die Oden mit Recht für Taufpsalmen erklärt haben, und dafs Ephräm entweder die Oden erweiterte oder dafs die Ähnlichkeiten auf einer überlieferten Taufterminologie beruhen.

München, Mai 1912. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Die Septuagintaunternehmen. Zur Ausführung werden etwa 30 Jahre notwendig sein. Vollendet oder doch dem Abschlusse nahe ist die Inventarisierung der griechischen, armenischen und slavischen Hss (letztere allein ca 4000); für andere Sprachen ist mit den Nachforschungen begonnen worden. Nach Abschlufs der Inventarisierung beginnt die Vergleichung der eigentlichen Bibelhss, die bei den Apokryphen (= Deuterokanonika) einsetzt. Auch die Erforschung der Kirchenväterzitate ist begonnen worden, so dafs eine Reihe von Vätern schon erledigt ist. — Im Reichshaushaltsetat für 1912 ist eine Unterstützung des Septuagintaunternehmens der vier reichsdeutschen Akademien der Wissenschaften Berlin, Göttingen, Leipzig und München vorgeschlagen. Die Kosten sind auf 450000 *M* bemessen, wozu Preufsen jährlich 4500 *M* beisteuert (nach Köln. Volksz. 1912 Nr 113 u. 312).

Unter dem Titel: **Epitome Thesauri latini** adornavit et auxiliantibus compluribus edidit Fr. Vollmer beginnt im Verlag von Teubner in Leipzig ein Exzerpt aus dem grofsen Thesaurus zu erscheinen, das ein den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechendes Handlexikon der lateinischen Sprache darstellen soll. Es ist auf 4 Quartbände (= 40 Lieferungen; â *M* 1.50, nach 1912 à *M* 2.—) berechnet. — H. C. Hoskier versendet einen Prospekt, um zur Subskription auf die collotype reproduction of St. Mark's Gospel from **the Greek Ms. of the Gospels No. 28** (Paris 379) einzuladen (bei Henry Frowde, Oxford University Press). Ein Lichtdruck (Mt 21, 32—37) und Bemerkungen über die textkritische Bedeutung der mit W verwandten Hs sind beigegeben.

Zeitschriften: Eine Zeitschrift für hebräische Sprachwissenschaft, Hassaphah, gibt der hebräische Sprachverein Chowewe sephath ewer in St Petersburg seit Beginn dieses Jahres allmonatlich heraus. Sie beschäftigt sich ausschliefslich mit der Pflege der modernen hebräischen Sprache (nach Köln. Volksz. 1912 Nr 139). — Die RThPh (Lausanne) hört mit dem 44. Jahrgang (1911) zu erscheinen auf. Jedoch soll sie mit Beginn des Jahres 1913 in neuer Form wieder aufleben. — Die Vierteljahreszeitschrift: Didascaleion. Studi filologici di letteratura cristiana antica, diretti dal Prof. P. Ubaldi della R. Universita di Torino (Turin, Libreria editrice internazionale; jährlich *L* 12, fürs Ausland *L* 14), wird sich gelegentlich mit den biblischen Schriften beschäftigen (nach ThR XI 5, 157f).

Der 16. internationale Orientalistenkongrefs tagte in der Osterwoche d. J. in Athen. Die atl Sektion hatte sich mit der assyrisch-babylonischen unter dem Vorsitz von P. Haupt vereinigt. U. a. sprach S. Euringer (Dillingen a. D.) über 6 unkanonische Verse, die sich in den Ausgaben der armenischen Bibelübersetzung an Ct 8, 14 anschliefsen; er vermutet, dafs sie aus der 1. salomonischen Ode stammen, die uns nur in einem Bruchstück erhalten ist. P. Haupt identifizierte Bean (1 Makk 5, 5) mit Ḫirbet Ma'in südlich von Hebron, dem Maon des AT. Amathitis (1 Makk 12, 25) sei das Gebiet der alten Hauptstadt Galiläas bei den heifsen Quellen (Hammot) am See Genezaret; Arpad = Irpid oder Arbela. Hammot als Hauptstadt Galiläas (Keilinschriften, AT) sei von Bedeutung für die Frage der nichtsemitischen Abstammung Jesu. C. F. Lehmann-Haupt (Liverpool) sprach über Manasse, Chr und Dt; der Chronist werde dem Manasse besser gerecht als das deuteronomistische Buch der Könige. H. Grimme (Münster) deutet „Jerusalem" als hettitisch, gleichen Stammes mit Solymos (Gebirge), also = Gebirgsstadt (nach Internat. Monatsschr. VI 8, 1041—1049).

Vorträge. Die „Society of Biblical literature" hielt im Dezember 1911 ihre Jahresversammlung zu New York. E. D. Burton sprach über

einige Phasen des synoptischen Problems. H. Hyvernat kündigte an, daſs J. P. Morgan ungefähr 50 koptische Hss erworben habe, welche die Bibliothek eines kleinen Klosters im westlichen Fayyum darstellen (s. oben S. 280). W. R. Arnold interpretierte Nr 6 der Sachau-Papyri über die Paschafeier (s. oben S. 311). P. Haupt will Jer 49 in das Jahr 128 v. Chr. verlegen. J. A. Montgomery redete über atl Zitate in den Oden Salomos (nach ThLz 1912 Nr 3, 91f).

Ein **biblisch-archäologisches Museum** wurde am kath.-theol. Seminar der Universität Breslau durch P. Karge eingerichtet.

Eine Organisation für hebräische Sprache in London will ein Aufruf von hervorragenden Männern des öffentlichen jüdischen Lebens anregen, um die hebräische Kultur gegenüber der allmählichen Assimilation in England zu stärken (Köln. Volksz. 1912 Nr 258).

Studium der jüdischen Wissenschaften. Eine Lektorstelle für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaften wurde an der Universität Leipzig errichtet. Sie soll in Verbindung mit dem atl-exegetischen Seminar stehen. Als erster Inhaber wurde der Privatgelehrte J. J. Kahan in München ernannt. — Auch in Berlin streben einfluſsreiche jüdische Kreise die Errichtung eines Lehrstuhles für die Wissenschaften des Judentums an der dortigen oder einer andern preuſsischen Universität an. — An der Pester Universität sind die Verhandlungen so weit gediehen, daſs 2 Lehrstühle für Talmud, einer an der katholisch-theologischen Fakultät und ein zweiter an der philosophischen Fakultät, geschaffen werden sollen. Für erstere ist Prof. L. Huber S. J. am erzbischöflichen Seminar in Kolocsa, für den zweiten L. Blau, Prof. am Pester Rabbinerseminar, in Aussicht genommen (nach Köln. Volksz. 1912 Nr 103).

Personalien: † 26. Aug. 1911 E. L. Curtis, Prof. der hebräischen Sprache und Literatur an der Yale-Universität (New Haven, Connecticut); † 23. Sept. 1911 S. Oettli, Prof. des AT in Greifswald; † 29. Nov. 1911 H. Osgood, ehedem Professor am theologischen Seminar in Rochester. † Prof. Fritz Barth, o. Prof. der Kirchengeschichte an der Univ. Bern (Verf. einer Einleitung in das NT). — C. P. Grannan, Prof. der Hl. Schrift an der katholischen Universität Washington, hat seinen Abschied genommen. — M. Sales, O. P., Prof. der Hl. Schrift und der Geschichte der Philosophie am Collegium Angelicum in Rom, ist zum Prof. der positiven Dogmatik an der Universität Freiburg i. Schw. ernannt worden. — V. Zapletal, o. Prof. f. atl. Theologie und bibl. Archäologie, ist von der philosophischen Fakultät der Universität Athen zum Ehrendoktor ernannt worden (DLz XXXIII Nr 20, 1238). — Dr Paul Karge habilitierte sich für atl Exegese an der kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau.

Die Deutungen der biblischen Eigennamen beim hl. Ambrosius.

Von Dr W. Wilbrand, Coll. Augustinianum, Gaesdonck bei Goch.

Es ist für den, der sich mit den Schriften des hl. Ambrosius befafst, nicht leicht, der Exegese des grofsen Kirchenvaters gerecht zu werden. Zu verschieden von unsern Voraussetzungen sind diejenigen, mit denen der hl. Ambrosius an den Text der Hl. Schrift herangetreten ist. Wie seltsam berühren uns z. B. die Deutungen, die Ambrosius nach dem Grundsatze: „Altior sensus nominum interpretatione signatur" (De Noe 28, 106; 485. 20 Sch), den biblischen Namen gibt! Wir sind leicht versucht, sie als geistreiche Spielerei anzusehen, und doch beruht das Verfahren, der Etymologie tiefsinnige Deutungen zu entnehmen, auf alter Tradition, deren Einflufs Ambrosius unterliegt. Schon in den Erzählungen der Genesis wird von der Etymologie eingehend Gebrauch gemacht, Babel z. B. von dem hebräischen בלל, verwirren, abgeleitet. Unter den Schriftstellern des NT hat der Verfasser des Hebräerbriefes die Etymologie berücksichtigt, wenn er 7, 2 bemerkt: „[Melchisedech] zuerst übersetzt König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, das ist König des Friedens" — etymologische Folgerungen auf den Charakter des Priesters, wie v. Soden mit Recht sagt[1]. Vorbildlich ist aber für Ambrosius namentlich Philo gewesen, der in seinen exegetischen Schriften auf die Deutung der Eigennamen den gröfsten Wert legt. Ihm schreibt Hieronymus ein etymologisches Lexikon der Eigennamen des AT zu, das Origenes durch eine Erklärung der im NT vorkommenden Eigennamen vervollständigt habe[2].

[1] Handkommentar zum NT III 2², Freiburg 1892, 53.

[2] Hieronymi liber interpr. hebr. nom. ed. P. de Lagarde, Onomastica sacra, Gottingae 1870, 1f.

Näher auf die an die Onomastica sacra (= OS) anknüpfenden Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es ist mit Freuden zu begrüſsen, daſs die Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie auch diesen für die Geschichte der Exegese bedeutsamen Schriften ihr Interesse zuwendet und eine Ausgabe in Aussicht stellt. Die Aufgabe ist, wie E. Klostermann[1] bemerkt, schwierig. Sehr groſs ist, um nur eine Schwierigkeit hervorzuheben, die Zahl der zu berücksichtigenden Quellen, Namendeutungen liegen in griechischen, lateinischen, armenischen usw. Hss vor; ferner sind die bei den alten Kirchenschriftstellern vorkommenden Deutungen zu berücksichtigen. Ich möchte hier die bei Ambrosius sich findenden interpretationes zusammenstellen und hoffe, damit sowohl für die Herausgabe der Onomastica sacra als auch für das Verständnis des hl. Ambrosius einen Beitrag zu liefern.

Den Beweis dafür, daſs Ambrosius OS benützt hat, glaube ich in meiner Untersuchung über die Ambrosiusbriefe erbracht zu haben[2]. C. Schenkl war, wie aus den Prolegomena und den Fuſsnoten seiner Ausgabe hervorgeht, der Ansicht, daſs Ambrosius die interpretationes unmittelbar aus Philo bezogen habe, während P. Wendland[3] im Vorwort zum III. Band seiner groſsen Philo-Ausgabe die Herkunft der Namendeutungen als ganz ungewiſs bezeichnet hatte.

Natürlich entnimmt Ambrosius dort, wo er ganze Ausführungen Philos sich zu eigen macht, auch die dort befind-

[1] ZatW XXIII (1903) 135.

[2] Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit, Münster 1909, 38/40. Die Stellen, die ich hier anführte, lassen sich leicht vermehren. Wer Ambrosius De patriarchis mit dem jüngst von Diobouniotis-Beïs aufgefundenen und veröffentlichten Original von Hippolyt Über die Segnungen Jakobs (TU 38, 1, Leipzig 1911) vergleicht, erkennt sofort, daſs Ambrosius mit Hilfe der Onomastica seine Vorlage erweitert hat. Vgl. z. B. Ambrosius, De patr. 5, 26 f und Hippolyt a. a. O. Kap. 20 f (Ed. Diob.). Mit der Deutung der hebräischen Buchstaben hat sich eingehend befaſst D. H. Müller, Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius (Sitzungsber. der Wiener Akad. 1911). Ergänzungen bieten D. Künstlinger, OrLz 1911, Sp. 392 f; W. Bacher, WZKM 1911, Sp. 239 f.

[3] Philonis opera III, Berolini 1898, xiii.

lichen Namendeutungen. Allein selbst hier scheint er auf den Gebrauch eines OS nicht völlig verzichtet zu haben. Lehrreich sind Fälle wie De Cain et Abel I, 6, 23 (359, 16 Sch): „Et ideo Agar, quae advena latine dicitur atque accola, et Chettura, quae odorifera significatur, heredes non sunt.“ Für Agar fand Ambrosius in seiner unmittelbaren Vorlage, der philonischen Schrift De sacrificiis Abelis et Caini, nur παροίκησις, was er mit accola wiedergibt. Daneben gibt er noch eine andere Deutung, Agar = advena, die sich nicht bei Philo, wohl aber in einem griechischen OS findet. Ἄγαρ παροίκησις ἢ συστρέφουσα ἢ προσήλυτος (Lagarde, OS 186, 9). An diese Deutung advena schliefst nun Ambrosius einen Hinweis auf Christus an, qui in hac terra velut advena fuit. Auch die Deutung levites = susceptus pro me vel ipse mihi levis (De Cain et Abel II, 3, 11; 387, 19) wird Ambrosius einem OS verdanken, da sie in der unmittelbaren Vorlage fehlt.

Ich hatte die Vermutung geäufsert, dafs Ambrosius sich griechischer OS bedient habe, und hatte das vor allem aus den Bemerkungen geschlossen, mit denen Hieronymus die Ausgabe seines OS einleitet. Aber auch aus Ambrosius selbst lassen sich hierfür Anhaltspunkte bringen. De Helia et ieiunio 16, 61 (448, 4 Sch) heifst es mit Bezug auf Jazer: „Jazer ποίησις περισσός, factura superflua est.“ De Abraham II, 11, 85 (635, 21 Sch) schreibt Ambrosius: „Sara enim dicitur ἀρχὴ ἐμή, hoc est potestas mea vel principatus meus, Sarra autem dicitur graece ἄρχουσα, latine quae regat.“ Man wird diesen Sachverhalt wohl am besten damit erklären, dafs Ambrosius sich griechischer OS bediente, selbst aber die interpretatio latina gab.

Ich möchte kurz darauf hinweisen, wie wichtig für das Verständnis des Ambrosius die Kenntnis der OS ist, und wähle hierzu zwei Beispiele aus. De fuga saeculi 9, 58 heifst es nach Schenkl (207, 10): „Sic navigate quasi transfretantes mundum, non pererrantes quasi naves Tharsis, ut in intellegibiles portus cursum dirigatis et convehatis divitias maris.“ Der Satz ist in dieser Form kaum zu verstehen; wenn wir

uns aber daran erinnern, dafs Tharsis = intellegibilis ist (De interp. Job et David I, 5, 15 [220, 24 Sch]; In ps. 47 enarratio 14; Ep. 71, 5), und wir dem Sinne entsprechend das Komma nach pererrantes setzen, erhalten wir: „Sic navigate, quasi transfretantes mundum non pererrantes, quasi naves Tharsis, ut in intellegibiles portus cursum dirigatis et convehatis divitias maris.“ [1] De Nabuthae 9, 41 (491, 7 ff Sch) wird auf Jezabel exemplifiziert. „Non audias illam Jezabel, quae est avaritia, quodam profluvio vanitatis dicentem etc. . . . Quid enim aliud in illa historia nisi divitum avaritia describitur, quae est vanum profluvium, quod omnia fluvii modo rapiat et nulli usui profutura transducat?“ Wenn wir nun Jezabel = profluvium vanitatis fassen (Ep. 30, 10, OS 168, 46 Lag. Ἰέζαβελ ῥύσις ματαία), so verstehen wir die von Ambrosius beabsichtigte Pointe. Dasselbe gilt von der Stelle Ep. 63, 79: „Quae est Jezabel, quae persequebatur, nisi Synagoga, vane fluens, vane abundans scripturis . . .?“ Nur im Lichte der OS wird man solche Stellen richtig auffassen. Der Herausgeber des Ambrosius wird gut daran tun, zum Verständnisse dergleichen in den Fufsnoten anzumerken.

Nicht unerwähnt möchte ich lassen, dafs Ambrosius verschiedene OS benützt; ich habe darauf ThR 1911, Sp. 339 f hingewiesen. Meines Erachtens wäre nun die Annahme verfehlt, Ambrosius habe bei jedem Eigennamen, dem er die Deutung beifügt, ein OS zu Rate gezogen. Manche Deutungen waren ihm gewifs im Gedächtnis haften geblieben. Man denke z. B. an die Deutung Tharsis = intellegibilis. Wenn er von den naves Tharsis spricht, so macht es ihm sichtlich Freude, einen höheren Sinn hineinlegen zu können, und wie von selbst werden die naves Tharsis naves intellegibiles, in quibus navigat Christus (Ep. 71, 5). Die Fälle, in denen Ambrosius seine Deutung wohl der unmittelbaren Vorlage oder der Hl. Schrift

[1] Ep. 16, 3 liegt ebenfalls eine Anspielung auf Tharsis = intellegibilis vor: „Venit [Acholius] tamquam illa navis aurum secum intellegibile vehens et ligna cedrina et lapides pretiosos.“ (Nach 3 Rg 10, 22 oder 2 Par 9, 21.)

verdankt, sind mit einem † versehen. Quellenuntersuchungen zu Ambrosius werden ihre Zahl zweifellos noch vergrößsern; immerhin hielt ich es für nützlich, das gesamte Material vorzulegen.

Ich verzeichne nunmehr die bei Ambrosius vorkommenden Deutungen in alphabetischer Reihenfolge. Auch die Deutungen der hebräischen Buchstaben führe ich mit auf, da sie nach meiner Ansicht auf OS zurückgehen. Ich gebe aber zwei interpretationes in der von A. Engelbrecht (Sitzungsber. der Wiener Akad. 1911, CLXXVII 2) gebotenen berichtigten Form[1].

Abdemelech = assumptus a Domino, De Spir. S. II, 10, 111; 12, 114.

Abel = †referens ad Deum, De Cain et Abel I, 1, 3 (340, 4 Sch) Philo.
= adhaerens Deo, totus a Domino, Exh. virg. 6, 36[2].

Abigaea = ros paternae gratiae, Ep. 31, 5.

Abraham = pater sublimis, pater electus, pater fili, De Abr. I, 4, 27 (522, 7 Sch).
= transitus, De Abr. II, 1, 1 (565, 10 Sch) = pater, De Abr. II, 1, 1 (565, 14 Sch).
= †pater electus soni, De Abr. II, 10, 77 (630, 1 Sch) Philo.

Abram = pater vanus, De Abr. I, 4, 27 (522, 6 Sch).

Adam = homo, In ps. 118 exp. S. 1, 15.

Aegyptus = adflictio, De Abr. I, 7, 60 (542, 4 Sch); II, 4, 13 14 (574, 3; 22 Sch); II, 5, 21 (579, 11 Sch); II, 9, 63 (617, 6 Sch); Exh. virg. 5, 31.

Aenon = oculus suppliciorum, In ps. 37 en. 3.
Ennon = oculus supplicationis, In ps. 118 exp. S. 16, 2.

---

[1] Einzelne Unrichtigkeiten und Druckfehler, die sich in dem über die OS handelnden Teile meiner Arbeit über die Ambrosiusbriefe finden, stelle ich bei dieser Gelegenheit richtig.

[2] An der verdorbenen Stelle De paradiso 3, 19 (277, 16 Sch) mufs eine interpretatio des Namens Abel gestanden haben, da die übrigen hier vorkommenden Namen mit einer Deutung versehen sind. Schenkl emendiert Abel a Domino [sic] dictus nicht sehr glücklich; vielleicht Abel a Domino dictus vel adhaerens Deo, vgl. den kritischen Apparat zu dieser Stelle.

Aethiopia = †abiecta, vilis, De paradiso 3, 16 (276, 2 Sch) Philo.

Agar = advena, accola, De Cain et Abel I, 6, 23 (359, 16 Sch).
= habitatio, De Abr. II, 10, 72 (626, 8 Sch).

Aggaeus = †epulans, Ep. 30, 7 wohl Origenes.

Ain = oculus, fons, In ps. 118 exp. S. 16.

Aleph = doctrina, In ps. 118 exp. S. 1.

Amalech = rex iniquorum, Exameron I, 4, 14 (12, 25 Sch).

Aminadab = pater populi, De Isaac vel an. 8, 65 (688, 22 Sch).
= pater beneplaciti, In ps. 118 exp. S. 2, 34.
= voluntarius vel beneplacitus, In ps. 118 exp. S. 17, 17.

Ammorrhaei = exasperantes, Ep. 30, 7.

Aser = divitiae, De patr. 9, 38 (146, 11 Sch).

Assyrii = dirigentes, De paradiso 3, 17 (276, 7 Sch).

Assyrius = vanus, In ps. 118 exp. S. 21, 11; Exp. Ev. Luc. VII, 153 (350, 21 Sch).

Babylon = confusio, De Noe 34, 128 (497, 5 Sch); In ps. 1 en. 22; In ps. 35 en. 23.

Barabbas = patris filius, Exp. Ev. Luc. X, 102 (494, 2 Sch).

Barach = coruscus dux, De viduis 8, 48.

Basan = confusio, De patr. 7, 34 (144, 15 Sch).

Bathuel = †sapientia, filia Dei, De fuga saeculi 4, 20 (180, 12 Sch) Philo.
= sapientia, Ep. 19, 2.

Beelamon = †multitudo nationum, In ps. 118 exp. S. 22, 41. Nach Symmachus, Aquila und den griechischen Übersetzungen.

Bersabee = puteus septimi aut iuramenti Ep. 63, 77.

Beth = confusio, In ps. 118 exp. S. 2.

Bethania = domus oboeditionis, In ps. 1 en. 55; Exp. Ev. Luc. VI, 13 (236, 17 Sch).

Bethel = domus Dei, De Abr. I, 2, 6 (505, 20 Sch); II, 3, 11 (572, 20 Sch)[1]; II, 5, 21 (579, 10 Sch); De Isaac

[1] Der Text ist an dieser Stelle in Unordnung. Was Ambrosius geschrieben hat, ist nicht klar; es scheint, dafs er, was auch die Mauriner annehmen, Bethleem von Bethel ableitet. Vgl. auch De Jacob II, 7, 32

vel an. 4, 31 (661, 16 Sch); De interp. Job et Dav. IV, 3 (269, 7 Sch).

Bethlehem = domus panis, De Jacob II, 7, 32 (51, 4 Sch), †Ep. 70, 9 Origenes; Ep. 71, 2.

Cades = sanctus, In ps. 118 exp. S. 5, 5.

= innupta, (sancta?) Exh. virg. 7, 45.

Cain = †adquisitio, De Cain et Abel I, 1, 3 (340, 3 Sch) Philo.

= possessio, Exh. virg. 6, 36.

Cham = calor, De Noe 28, 105 (485, 21 Sch); 32, 121 (494, 16)[1].

Chanaan = turbatio eorum, De Noe 28, 106 (485, 22 Sch).

= commotio, inquietudo, De Noe 32, 141 (494, 16 Sch).

= humilitas, De Abr. II, 3, 9 (571, 18 Sch); Ep. 55, 5.

= quae nutabat, De Joseph 13, 79 (119, 17 Sch).

Chananaeus = †mobilis, De Cain et Abel I, 10, 42 (374, 15, 19 Sch) Philo.

Caph = curvati sunt, In ps. 118 exp. S. 11.

Charra = cavernae, cuniculi, latibula, De Abr. I, 2, 4 (504, 18 Sch); II, 2, 6 (569, 9 Sch).

= †cavernae, De Abr. II, 1, 2 (565, 17 Sch) Philo; De fuga saec. 4, 20 (180, 15 Sch) Philo.

Cherubin = cognitionis profundum, De interp. Job et Dav. 7, 19 (258, 20 Sch).

Chettura = †odorifera, De Cain et Abel I, 6, 23 (359, 17 Sch) Philo.

Choba = vita, De Abr. II, 7, 42 (597, 8 Sch).

Chorrad = cognitio, De fuga saec. 6, 34 (190, 19 Sch).

Chorat = intellectus, Ep. 63, 77.

Choreb = exsiccatio, De fuga saec. 6, 34 (190, 17 Sch).

= omne cor vel quasi cor, Ep. 63, 77.

(50, 22 Sch), wo Bethel = domus panis gefafst wird; dasselbe wird gelten für In ps. 118 exp. S. 6, 12.

[1] Man könnte daran denken, nach De Noe 2, 3 (414, 11 Sch): „Sem, Cham, Japheth, quae nomina significant ‚bonum' et ‚malum' et ‚indifferens'", auch diese Deutungen aufzunehmen. Allein wenn man die Quelle Philo Quaest. in Gen. I, 88 berücksichtigt, so ergibt sich, dafs eine eigentliche interpretatio nicht vorliegt.

Daleth = timor, nativitas, In ps. 118 exp. S. 4.
Dan = iudicium, De patr. 7, 34 (144, 18 Sch); In ps. 40 en. 25.
Dothaim = defectio, De Joseph 3, 11 (78, 13 Sch) = † defectus idoneus, De fuga saec. 8, 47 (200, 16 Sch) Philo.
Edom = terrenus, callidus, In ps. 118 exp. S. 5, 19; S. 20, 6.
Emmanuhel = † nobiscum Deus, häufiger, wohl nach Mt 1, 23.
Engaddi = tentatio, In ps. 118 exp. S. 3, 8.
Enoch = Dei gratia, De parad. 3, 19 (277, 19 Sch).
Enos = homo, De parad. 3, 19 (277, 17 Sch); De Isaac 1, 1 (642, 8 Sch).
Ephraem = fructuosus, De Joseph 7, 39 (100, 4 Sch).
= fecunditas fidei, De patr. 1, 4 (126, 16 Sch).
= consolatio, In ps. 118 exp. S. 14, 32.
= fecundus bonorum fructuum, Ep. 71, 6.
Ephrata = † domus furoris, Ep. 70, 2, 9 Origenes.
= fecundata, repleta fructibus Ep. 70, 10.
Ephthar (nephte) = † purificatio nach 2 Macc 1, 36.
Esau = † stultitia, De Cain et Abel 4, 12 (347, 11 Sch) Philo.
= terrenus et callidus, In ps. 118 exp. S. 8, 42.
Euphrates = † fecunditas, abundantia fructuum, De parad. 3, 18 (276, 14, 15) wohl Philo, der Euphrates ebenso wie Ambrosius mit εὐφραίνειν in Verbindung bringt.
= iustitia et inluminatio fructuosa, De Abr. I, 9, 88 (559, 1 Sch).
= iustitia, Ep. 19, 2; 27, 15.
Galaad = possessio vel incolatus testimonii, De Joseph 3, 17 (83, 19 Sch).
= transmigratio testimonii, In ps. 118 exp. S. 16, 24.
Geon = † terrae hiatus, De parad. 3, 16 (275, 16 Sch) Philo.
Gerara = munitio, De Abr. I, 7, 60 (542, 4 Sch).
= maceria, De Isaac vel an. 4, 22 (656, 21 Sch).
Gimel = retributio, In ps. 118 exp. S. 3, 1.
Gomor = mensura vini, Ep. 7, 4.
Gomorra = sterilitas, De Noe 19, 69 (463, 19 Sch).

He = est, vivo, In ps. 118 exp. S. 5, 1.

Helcana = Dei possessio, Exh. virg. 8, 52.

Hermonin = via lucis. De interp. Job et Dav. IV, 4, 14 (276, 8 Sch).

Heth = pavor, In ps. 118 exp. S. 8, 1.

Jacob = †exercitatus, De Cain et Abel I, 4, 12 (347, 14 Sch); I, 6, 24 (360, 13) Philo; De Abr. II, 3, 8 (570, 9 Sch); In ps. 1 en. 18; In ps. 45 en. 19; Ep. 27, 9 Philo.

= †qui supplantavit, De Cain et Abel I, 6, 22 (359, 4 Sch), = †supplantator, De obitu Theod. 4, wohl nach Gn 27, 36.

Japheth = latitudo, De Noe 2, 5 (416, 13 Sch); Ep. 55, 3.

Jazer = ποίησις περισσός, factura superflua, De Helia et ieiunio 16, 61 (448, 4 Sch).

Jesus = Domini salus, In ps. 118 exp. S. 11, 6.

Jezabel = effusio vanitatis. De fuga saec. 6, 34 (190, 16 Sch) = profluvium vanitatis, De Nabuthae 9, 41, 42 (491. 7, 13 Sch) = vanum et saeculare profluvium, vana et vacua redundantia, Exh. virg. 5, 30 = †profluvium vanitatis Ep. 30, 10 Origenes = vane fluens, vane abundans Ep. 63, 79.

Joannes = possessor gratiae, Exh. virg. 5, 33.

Jod = confessio, desolatio, In ps. 118 Exp. S. 10.

Jordanis = descensio, De Abr. II, 6, 34 (591, 1 Sch); In ps. 37 en. 10; De interp. Job et Dav. IV, 4, 14 (276, 4 Sch).

= descensio eorum, De fuga saec. 2, 12 (172, 1 Sch).

Joseph = divina gratia et expressio Dei summi, De Joseph 3, 14 (81, 1 Sch).

= arbiter et interpres divinitatis, De Joseph 14, 84 (122, 6 Sch).

Jothor = superfluus, De Cain et Abel I, 6, 24 (360, 22 Sch).

Isaac = risus, De Isaac vel an. 1, 1 (641, 9 Sch) = iucunditas. De Abr. II, 11, 85 (636, 15 Sch); Ep. 27, 17.

Isachar = merces, De patr. 6, 30 (141, 16 Sch).

Ismahelitae = odio habentes Deum suum, De Joseph 3, 14 (81, 9 Sch).

Judas = confessio, De Joseph 9, 46 (104, 17 Sch) = confessio erroris, De Joseph 14, 84 (122, 4 Sch).

Koph = conclusio, aspice, In ps. 118 exp. S. 19.

Laban = dealbatus, De Jacob II, 5, 24 (45, 24 Sch).
= †candidus, De fuga saec. 5, 26 (185, 12) Philo, vorausgesetzt Ep. 27, 10 nach Philo.

Lamed = cor, servo, In ps. 118 exp. S. 12.

Levi = ipse mihi assumptus, ipse meus, assumptus, assumptus mihi, pro me, In ps. 118 exp. S. 8, 4.

Levita = ipse meus vel ipse pro me, De off. ministr. I, 50, 245.

Levites = susceptus pro me, ipse mihi levis, De Cain et Abel II, 3, 11 (387, 19 Sch).

Lia = laboriosa, Ep. 27, 4.

Loth = declinatio, De Abr. I, 3, 14 (512, 14 Sch); II, 2, 6 (568, 12 Sch); II, 6, 25 (581, 23 Sch); II, 6, 35 (591, 10 Sch) = deflexio morum, De Abr. II, 7, 38 (594, 14 Sch); II, 7, 41 (596, 16 Sch).

Manasse = oblivio, In ps. 118 exp. S. 14, 32.
= ex oblivione, De patr. 1, 4 (126, 13 Sch).

Mara = amaritudo, In ps. 118 exp. S. 5, 5.
Merrha = amaritudo, De inst. virg. 5, 34.

Maria = Deus ex genere meo, De inst. virg. 5, 33 = amaritudo maris, De inst. virg. 5, 34.

Melchisedech = †rex pacis, rex iustitiae, häufiger, wohl nach Hebr 7, 2.

Mem = ex intimis, ignis ex ultimis, In ps. 118 exp. S. 13.

Micheas = quis a Deo, quis iste, Ep. 70, 3.

Morathus = heres, Ep. 70, 3.

Moses = †de aqua, Exameron I, 2, 6 (5, 10 Sch) wohl nach Ex 2, 10.

Naasson = serpentinus, De Isaac vel an. 8, 65 (688, 23 Sch); In ps. 118 exp. S. 2, 34.

Nabal = insipiens, Ep. 31, 7.

Nabuthe = qui venit a patre, Exh. virg. 5, 30.

Naid = commotio, De Helia et ieiun. 16, 58 (446, 6 Sch).
Nembroth = Aethiops, De Noe 34, 126 (496, 23 Sch).
Nemroth = amaritudo, In ps. 118 exp. S. 8, 42.
Nephthalim = latitudo, De patr. 5, 28 (140, 14 Sch) = abundantia vel dilatatio, Ep. 38, 10.
Noe = iustus, requies, De parad. 3, 19 (277, 20 Sch); †De Noe 1, 2 (413, 16 Sch) wohl Philo.
Nun = unicus, pascua eorum, In ps. 118 exp. S. 14.
Pascha = transitus, Exam. I, 4, 14; †De Cain et Abel I, 8, 32 (366, 17 Sch); †Ep. 7, 10 Philo.
Persae = tentatores, In ps. 1 en. 37.
Phares = †divisio, Exp. Ev. Luc. III, 24 (116, 2 Sch); Eusebius; In ps. 43 en. 65.
Phe = erravi, os aperui, In ps. 118 exp. S. 17.
Phison = oris mutatio, De parad. 3, 15 (274, 18 Sch) = oris commutatio, In ps. 1 en. 36.
Rabbi = †magister, De virginitate 4, 21 wohl nach Jo 20, 16.
Rachel = principatum videns, De Jacob II, 5, 25 (46, 21 Sch)[1].
= aspiratio fortis, Ep. 27, 4.
Rebecca = patientia, De Isaac vel an. 1, 1 (642, 4 Sch); De Jacob II, 4, 14 (41, 1 Sch).
= †patientia vel perseverantia, De fuga saec. 4, 21 (181, 14) Philo.
= patientia, De off. min. I, 21, 91; Ep. 27, 17; 63, 100.
Resch = caput, primatus, In ps. 118 exp. S. 20.
Ruben = humilitas, De Joseph 9, 46 (104, 16 Sch).
Sabaoth interpretes alicubi Dominum virtutum, alicubi regem, alicubi omnipotentem interpretati sunt, De fide IV, 1,14.

---

[1] Unrichtig ist die Fufsnote De Jacob II, 5, 25 (46, 19 Sch). Ambrosius schreibt: „... . gratia sanctae Rachel . . . quae ecclesiae principatum futurum iam tunc nominis sui interpretatione signabat.“ Schenkl verweist auf Philo, De congressu eruditionis gratia 6 (I, 523, 7 M), wo Rachel als ὅρασις βεβηλώσεως gedeutet ist. Aber bei Ambrosius gäbe eine derartige Deutung keinen Sinn, wir müssen vielmehr eine Deutung annehmen, wie sie bei Hieronymus zu Grunde liegt, wenn wir principium als Übersetzung von ἀρχή fassen — Rachel principium — sc. principatum videns. Vgl. auch OS 204, 30 Lag. ‘Ραχὴλ ἄρχουσα γνῶσις.

Sade = consolatio, In ps. 118 exp. S. 18, 1.
Salim = ipse ascendens, In ps. 37 en. 3; In ps. 118 exp. S. 16, 22.
Salomon = pacificus, In ps. 47 en. 14; Exp. Ev. Luc. VII, 85 (317, 6 Sch); VII, 96 (323, 16 Sch); De Spir. S. III, 17, 120.
Salpha = oris obumbratio, Exh. virg. 6, 37; = umbra oris, Ep. 76, 6.
Samaritanus = custos, Exp. Ev. Luc. VII, 74 (313, 13 Sch); In ps. 118 exp. S. 21, 5; De poenit. I, 11, 51.
Samech = audi, firmamentum, In ps. 118 exp. S. 15.
Samuel = postulatus, petitus, Exh. virg. 8, 52.
Sara = principalis, De Abr. I, 4, 31 (526, 5 Sch); II, 5, 19 (578, 2 Sch); In ps. 43 en. 56.
= ἀρχὴ ἐμή hoc est potestas mea vel principatus meus, De Abr. II, 11, 85 (635, 21 Sch).
Sarra = principans, De Abr. II, 7, 39 (594, 23 Sch) = ἄρχουσα, De Abr. II, 11, 85 (635, 22 Sch).
Schin = super vulnus, In ps. 118 exp. S. 21.
Sehon = superbus, Ep. 41, 25.
Selmon = obumbratio, De interp. Job et Dav. IV, 4, 14 (276, 19 Sch).
Sem = nomen, Ep. 55, 4.
Sicima = umeri, De patr. 3, 11 (130, 20 Sch) = ascendens, De interp. Job et Dav. IV, 4, 16 (278, 14 Sch).
Sichima = humerus, Ep. 27, 17; die Ausführungen Ep. 27, 16 mögen auf eine Deutung Συχὲμ πόνος ἢ ἄσκησις, OS 204, 43 Lag. zurückgehen.
Sychem = umerus vel cervix, De Abr. I, 2, 5 (505, 4); II, 3, 8 (570, 7 Sch).
= umerus sive dorsum, De Joseph 3, 9 (77, 7 Sch).
Sidonii = venatores scelerum, De patr. 5, 29 (141, 8 Sch).
Sina = tentatio, In ps. 118 exp. S. 5, 5; S. 19, 42.
= mensura eius, merces, In ps. 43 en. 56.
Socoth = tabernaculum, In ps. 118 exp. S. 5, 5.
Sodoma = caecitas, De Noe 19, 69 (463, 18 Sch).

Solamitis = pacifica, De Isaac vel an. 8, 66 (689, 5 Sch); De ob. Val. 65.

Sunamitis = pacifica, εἰρηνική, Ep. 30, 15.

Tau = erravit, consummavit. In ps. 118 exp. S. 22.

Tharsis = intellegibilis, De fuga saec. 9, 58 (207, 11 Sch); De interp. Job et Dav. I, 5, 15 (220, 24 Sch); Ep. 16, 3; 71, 5.

= speculatorium gratiae, intellegibilis civitas, In ps. 47 en. 14.

Theophilus = † quem Deus diligit, Exp. Ev. Luc. I, 12 (18, 9 Sch) Origenes.

Thet = exclusio, In ps. 118 exp. S. 9.

Tigris = prudentia, De Abr. I, 9, 87 (558, 20 Sch); Ep. 19, 2.

= fortitudo, Ep. 27, 15.

Uri = lumen meum, Apol. proph. Dav. I, 3, 14 (308, 16 Sch).

Vau = et non est, vel sic non, In ps. 118 exp. S. 6.

Zabulon = liberatio a nocturnis, De patr. 5, 26 (139, 14 Sch).

= † profluvium nocturnum, Ep. 30, 10 Origenes; Ep. 71, 5.

Zara = *oriens, Exp. Ev. Luc. III, 22 (114, 6 Sch); Eusebius.

Zorobabel = † iugis redundantia, profluvium indeficientis meatus, Ep. 30, 10 Origenes[1].

---

[1] Ein Abschnitt, der mehrere Namendeutungen enthält und für die Exegese des Ambrosius charakteristisch ist, findet sich In ps. 43 en. 9, 10. Da ich über einzelne ihm zu Grunde liegenden Deutungen nicht völlig klar geworden bin, habe ich sie in das Verzeichnis nicht aufgenommen. Ich lasse die Stelle hier folgen und klammere die bei Lagarde OS sich findenden Deutungen, die in etwa zutreffen, ein. Es handelt sich um eine Anzahl Völkernamen; haec populorum sunt nomina, sed et passionum infirmitates et humanorum incentiva et opprobria peccatorum (In ps. 43 en. 9). Diesen Gedanken führt Ambrosius aus: „Audi pugnantem apostolum Paulum adversus gentem Chananaeorum: *Video*, inquit, *legem carnis meae repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati* (Rom 7, 23). Nunc se erigit caro nostra, nunc deicit. Erigit menti, deicit potestati: et ubi se urgeri viderit, constantiam deserit et ad subiectionem parata ducitur in legem peccati, ut fidem deserat, perfidiae succumbat. [Χαναναῖοι μετάβολοι 176, 32 Lag.; Χαναναίων προσκυνούντων ἀνομίᾳ, 181, 79 Lag.] et Chettaeae infirmitatis in ditione destituta vero, cedat mendacio, serviat crimini, acquiescat errori, et tamquam Amorrhaeus loquatur amara pro dulcibus. ['Αμορραῖοι πικραίνοντες 174, 95 Lag.] Fides

enim dulcis, amara perfidia est . . . Qui autem negat Christum, ipse se separat vel separatur a Christo. Sed neque versuta Amorrhaeorum disputatio, quae per philosophiam nonnullos a veritate transducit, neque Jebusaeorum turpis abiectio [Ἰεβουσαῖοι καταισχυνόμενοι 174, 98 Lag.], quae se subicit atque substernit cursum currentibus saecularem, qui non potest esse perpetuus, sed in portis deficit mortis, de quibus exaltatum David propheta se gaudet (Ps 9, 15): neque Cinaeus, qui per suam pecuniam possidetur [Cinaei possidentes 4, 4 Lag.] sicut insatiabili avarus affectu: neque Cenezeus, qui putat in divitiis possessionem esse perpetuam et vanam spem constituit in caducis atque inani opinione se iactat [Κένεζ ζηλῶν. ζῆλος τοῦτο, ζῆλος, κτίσις φαύλη, φαῦλος 172, 35 Lag.]: neque Raphaim, qui profitetur aliis se ferre medicinam, cum vulnera sua curare non possit [Raphaim gigantes vel medici 59, 29 Lag.]. Es ist mir übrigens nicht zweifelhaft, dafs diese Ausführungen auf Origenes zurückgehen; die Katenenfragmente zum Psalm 43 zeigen es hinreichend deutlich. (Origenes, Op. XII, 319 f Lommatzsch.)

Cervus f. in Ps 28 (29), 9?

Thesaurus linguae lat. III 954 führt cervus auch als fem. an und beruft sich hierfür auf Ps 28 (29), 9. Allein cervus = f. (Hindin) läfst zunächst der lateinische Text nicht erkennen. Nur wenn praeparare als Kausativ eines praeparere (vorzeitig gebären) gelten dürfte, könnte man dem lat. Wort eine fem.-Vorstellung unterlegen. Aber praeparare hat schon auf Grund der griechischen Vorlage καταρτίζειν hier die herkömmliche Bedeutung, abgesehen davon, dafs es ein praeparere nicht gibt. Die griechische Vorlage für cervus hat ebenfalls dem Übersetzer den Gedanken an ein fem. nicht nahelegen können, weil der Artikel fehlt; blofses ἔλαφος mufste mit cervus masc. wiedergegeben werden. Nur wenn der lat. Übersetzer über das Griechische hinweg auf das Hebräische (אַיָּלוֹת) zurückgegriffen hätte, würde er an ein Fem. haben denken können. Dafs Hieronymus bei seiner Revision der Pss dies getan hätte, ist jedenfalls für unsere Stelle nicht nachweisbar. — J. Denk führt ZkTh XXXIV 224 f noch weitere Beispiele an. Allein Ps 17 (18), 34 ist die Sachlage die gleiche wie 28 (29), 9: es fehlt bei ἐλάφων (für אַיָּלוֹת) der Artikel. Prv 5, 19 Itala: cervus geht wiederum auf ἔλαφος ohne Artikel zurück, während die Vulg. das hebr. אַיֶּלֶת richtig mit cerva wiedergibt. Verteilen wir Dt 12, 15 cod. Lugd. cervum vel cervam = δορκάδα ἢ ἔλαφον mechanisch auf die Vorlage, so trifft allerdings cerva für ἔλαφος; allein es liegt näher, cerva = ἡ δορκάς zu fassen und eine Umstellung anzunehmen entsprechend Dt 14, 5. Nur eine einzige Stelle bleibt übrig: Ps 41 (42), 2, wo wirklich einem griech. ἡ ἔλαφος ein lat. cervus gegenübersteht. Hier hat aber der überlieferte hebr. Text אַיָּל m. Das ist zu wenig, um anzunehmen, dafs cervus für das Sprachgefühl des Lateiners entsprechend griech. ὁ, ἡ ἔλαφος als gen. communis gegolten habe.

J. Göttsberger.

Die altkanaanitischen „Opferkultstätten" in Megiddo und Ta'annek nach den neuesten Ausgrabungen.

Von Dr P. E. Mader S. D. S. in Jerusalem.

I. In der vorletzten Nummer dieser Zeitschrift (S. 1—12) habe ich die Beweise für die „Kulthöhe" von Ǧezer einer kritischen Sichtung unterworfen und konnte mich nicht des Eindruckes erwehren, daſs von einer restlosen Erklärung des archäologischen Tatsachenmaterials im Sinne einer „Opferhöhe" noch lange nicht die Rede sein könne. Über die Monolithenreihe mit dem rätselhaften Steintrog habe ich mich bereits geäuſsert. — Ein ungelöstes Problem bildet immer noch die Kindernekropole im Bereich der „Maṣṣeben", so sehr man auch vielfach von Sicherheit sprechen möchte. R. Dussaud[1] z. B. (mit Macalister und Vincent u. a.) glaubt allerdings, der Opfertod der Kinder sei dadurch bewiesen, daſs der Kopf derselben meistens (!) nach unten in den Krug gesteckt wurde, und schlieſst: „On doit tenir pour établie sur ce point la démonstration de M. Macalister." Für Fr. Schwally[2] hingegen ist es „vollkommen klar", daſs es sich bei den aufgefundenen Kinderskeletten nicht um Opfer, sondern um Bestattungen gewöhnlicher Art handle; auch W. H. Wood[3] lehnt es entschieden ab, in den Krügen von Ǧezer die Gebeine geopferter Kinder zu erkennen, und bringt reiches Material herbei für die überall und zu allen Zeiten geübte Sitte, die Toten in Krügen zu bestatten[4]. Jedenfalls

---

[1] RHR LV (1907) 352. [2] ARW XII (1909) 566.

[3] BW XXXVI 166—175 227—234.

[4] Für Nordattika siehe: W. Altmann, Architektur u. Ornamentik der antiken Sarkophage, Berlin 1902, 25; für Babylon: Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft 1903 (Nr 17), 15—17.

bleibt zu beachten, dafs die Skelette keine sonstige Spur eines gewaltsamen Todes aufweisen, und bezüglich der zwei Skelette mit Brandspuren darf vielleicht noch an sporadische, gerade in dieser Zeit des Übergangs von der Kremation zur Erdbestattung leicht begreifliche Fälle von Leichenverbrennung gedacht werden[1]. Die exklusive Erdbestattung ist wohl nie völlig zum Durchbruch gelangt; die anderweitig gefundenen Totengrüfte haben ja das Aussehen von Krematorien, und es ist anerkannte Tatsache, dafs sowohl im klassischen Griechenland wie im römischen Reich Feuer- und Erdbestattung mehr oder weniger stets friedlich nebeneinander bestanden[2]. Die berühmten neolithischen Hallstätter Nekropolen im Salzkammergut (Österreich) weisen 455 Brandgräber zwischen 525 Erdbestattungen auf[3]. Sowohl die indogermanische wie semitische Altertumskunde zeigen, dafs in diesen und ähnlichen Gebräuchen nirgends ein plötzlicher Bruch, sondern ein allmählicher Übergang stattfand. Allerdings sind ethnologische Parallelen aus fernen Ländergebieten nur mit grofser Reserve zu verwerten; aber eine höchst seltsame Tatsache, die Macalister in Ǧezer konstatierte, ist auch auf dem erwähnten Hallstätter Friedhof nachgewiesen, nämlich die Halbierung bzw. Zerstückelung beigesetzter Leichen. Macalister fand in der Schicht der zweiten Periode (2000—1500 v. Chr.) den Oberkörper eines etwa 17jährigen Jungen, der über zwei lang ausgestreckte männliche Skelette lag, ebenso den Oberkörper eines ungefähr 16jährigen Mädchens, der zugleich mit den Skeletten von zwölf Männern und zwei Jünglingen in einer 6 m tiefen

---

[1] O. Schrader (Begraben und Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte, Breslau 1910, 25) bezeichnet es als allgemein gültiges Gesetz, dafs Kinderleichen überhaupt nie verbrannt, sondern beerdigt wurden. Vielleicht hat Plinius (Hist. nat. VII 15, 72): „Hominem priusquam genita dente cremari mos gentium non est“, dazu Anlafs gegeben. Demgegenüber verweise ich auf R. Koldewey, ZA II (1887) 411, wo das Verbrennen auch von Kinderleichen belegt ist.

[2] Vgl. Göll, Privataltertümer 157; Rhode, Psyche II^2 225_4.

[3] O. Schrader, Reallexikon für indogermanische Altertumskunde, Strafsburg 1901, 82.

Zisterne beigesetzt war[1]. Bei der Mündung der genannten Zisterne fand Macalister aufserdem noch die abgetrennten Schädel von zwei andern Mädchen. und auch sonst waren in kleinen Tonkrügen einzelne Kinderknochen sowie Schädelteile von Erwachsenen deponiert. Macalister dachte an rituellen Kannibalismus, so zwar, dafs nach diesem alkanaanitischen μασχαλισμός die abgetrennten, nicht mehr vorhandenen Körperteile (wie heute noch bei den Wilden) von der Festgenossenschaft verzehrt worden wären. Gewifs ist diese Erklärung nicht direkt von der Hand zu weisen; aber ist nicht auch vielleicht die Möglichkeit zu erwägen, dafs diese Zerstückelung der Leichen eine sonderbare Verquickung von Begraben und Verbrennen darstellt? Auf dem erwähnten Hallstätter Friedhof ist diese Verquickung nachgewiesene Tatsache. Es wurden 13 Fälle konstatiert, bei denen die Leiche halbiert bzw. zerstückelt und der eine Teil begraben, der andere verbrannt war; dreimal war der Schädel allein verbrannt und neben die Reste des Leichnams gelegt; einmal fanden sich die Leichenreste von Kopf, Händen und Füfsen unversehrt, alles andere einschliefslich des Beckens verbrannt; viermal Füfse, Beine, Becken begraben, einmal die Beine ohne Füfse und ohne Becken begraben; die Teilverbrennung und -begrabung werden zur Evidenz bestätigt durch den Umstand, dafs in demselben Grabe zweimal neben Teilverbrennung Ganzbrand und einmal Ganzbestattung sich vorfanden[2]. Hierher gehört wohl auch der im alten Rom aufs beste bezeugte Brauch, vor der Leichenverbrennung ein Glied des Körpers als „os resectum" abzuschneiden und separat zu begraben. Nach Marquardt[3] ist diese Sitte ein Überbleibsel der Vollbestattung: die durch die Berührung mit dem Toten „Unreinen" mufsten zu ihrer Reinigung Erde auf den Leichnam werfen; um aber dies nach Einführung der Kremation noch tun zu können, kam der Brauch auf, ein „os resectum" zu bestatten.

[1] PEF Quarterly Statement 1903, 12 ff 50 ff; 1909, 101 ff.

[2] Hr. Olshausen, Zeitschr. f. Ethnologie XXIV (1892), Verhandlungen S. 163 f. O. Schrader, Begraben und Verbrennen 26.

[3] Privatleben der Römer 375 f.

Bei den Ägyptern war die Leichenköpfung in der Nagadaperiode und noch in späterer Zeit derart eingebürgert, daſs sie mit der späteren Vorstellung von der Vollständigkeit der Leiche dadurch in Einklang gebracht wurde, daſs der Kopf, nachdem er fortgenommen, der Leiche wieder zurückgegeben ward [1]. Nach Wiedemann war der Zweck dieser Leichenköpfung, dem Toten den Eintritt in das Jenseits zu erleichtern und seine Rückkehr auf die Erde als Gespenst zu erschweren [2].

Mit der Erklärung der von Macalister in Ǧezer aufgefundenen Leichenteile wird man also einstweilen noch zurückhaltend sein müssen. Ständen die Funde in klarer und direkter Verbindung mit dem Heiligtum oder einem Opferaltar, so wäre noch eher an Ritualmord zu denken. — Ein solcher Fall von Menschenopfer mit Leichen- bzw. Schädelzerstückelung liegt wohl sicher vor in dem 1906—1908 auf dem Janikulus in Rom ausgegrabenen syrischen Tempel aus der Kaiserzeit: in einer Kapelle des Heiligtums, und zwar in deren Apside, fand man unter der zerbrochenen Statue des syrischen Jupiter eine Aschenurne mit einem glatt abgeschnittenen Schädelstücke eines Mannes ohne jede Spur von Verbrennung [3]. Als Analogon hierzu läſst sich aus Ǧezer das Stück Schädeldecke anführen, welches in einer tönernen Schale lag und den Wänden derselben genau angepaſst war [4]; ob allerdings dieser Fund mit einem Ritualmord zusammenhängt oder nur auf den Kannibalismus eines rachesüchtigen Siegers zurückzuführen ist, bleibt dahingestellt. Hoffentlich bringt der groſs angelegte Originalbericht über die Ǧezergrabungen mehr Licht in diese bis jetzt noch teilweise rätselhaften Fragen.

II. In Megiddo sind es besonders zwei Funde, denen sakrale Bedeutung beigemessen wurde.

---

[1] Wiedemann bei Morgan, Recherches sur les origines de l'Égypte II 203ff u. PSbA XX 121f; bes. H. Stahr, Die Rassenfrage im antiken Ägypten, Berlin 1907, 5. [2] OrLz XI (1908) 113.

[3] Huelsen, Mitteil. des Archäol. Instit., Röm. Abteilung 1907, 225—254; bes. Gauckler, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions 1907, 148 und 1908, 510 f.

[4] PEF Quarterly Statement 1905, 32.

1. Der „Felsaltar“ auf der Nordterrasse des Tell[1]: Zwei Felsplatten sind durch Vertiefungen vom Massiv abgetrennt. Die eine trägt eine Schale von 46 cm Tiefe, die andere aber vier gröſsere und neun kleinere Schalen von unregelmäſsiger runder und ovaler Form. Von Süden her führt eine Stufe auf die Platten; der übrige Felsen ist ringsum scharf behauen und durch zwei Stufen von Nordosten her zugänglich gemacht. Mehrere der 39 darauf angebrachten Schalen sind schön ausgearbeitet und zum Teil miteinander durch Rillen verbunden. Dieses System von Löchern auf der Felsterrasse wird begleitet von einem System von Zugängen zu einer unterirdischen Höhle, die in Kreuzform ausgehauen ist. In der Mitte des zentralen Raumes direkt unter einem groſsen Luftloch lag ein Haufe Menschenknochen[2], darunter sechs durch Feuchtigkeit zerstörte Schädel; sie waren durch das Luftloch herabgelassen worden. Lampennischen in den Wänden und verschiedene Gebrauchsgegenstände in den Seitenräumen, sowie Feuersteingeräte, Scherben, Olivenkerne usw. deuteten darauf hin, daſs die Höhle einst als Wohnraum diente. Nach Schumacher wurde die Höhle in verschiedenen Zeiten zu drei verschiedenen Zwecken benutzt. Die älteste Periode höhlte den Stein notdürftig aus und schuf in Verbindung damit den „Felsaltar“. Die nachfolgende Periode verbesserte und erweiterte den unterirdischen Raum und benutzte ihn als Wohnung. Zuletzt diente er als Nekropole[3]. — Daſs die Felsterrasse in der ersten Periode tatsächlich eine Kultstätte darstellte, dürfte auſser Zweifel sein; die ganze Bearbeitung des Felsens läſst kaum eine andere Erklärung zu, und Thiersch[4] bestreitet den sakralen Charakter mit unzureichenden Gründen. Ob allerdings die Anlage rein sakralen[5] und nicht vielmehr

---

[1] Schumacher-Steuernagel, Tell el-Mutesellim. I. Fundbericht über die 1903—1905 veranstalteten Ausgrabungen, Leipzig 1909, 154—160 und Tafel XLIX.

[2] Tell el-Mutesellim I, Abb. 232 und Tafel XLIX.

[3] Tell el-Mutesellim I 158.

[4] Archäol. Anzeiger (Jahrb. des Archäol. Instit.) 1907, 284.

[5] Greſsmann, Göttingische Gelehrte Anzeigen CLXXI (1909) 914;

schon in ihrem ältesten Stadium zugleich sepulkralen Zwecken diente, bleibt dahingestellt. Die Felsschalen wären dann zu den bekannten Wasserlibationen für die Toten benutzt worden [1].

Weit problematischer ist Schumachers „Tempel" mit Malsteinen aus der fünften Schicht am Ostrande des Tell [2]. Es ist ein rechteckiger Raum von 9,15 m Länge und 4 m Breite; der Länge nach ist er durch eine Zwischenwand in zwei gleiche Hälften geteilt. Während die äufseren Mauern von 1 m Dicke aus gröfseren, meist behauenen Quadern aufgeführt sind, besteht die Zwischenwand aus zwei grofsen Monolithen und kleineren Orthostaten, welche untereinander durch Mauerwerk und kleinere Steine verbunden sind. Die beiden grofsen „Maṣṣeben" sind 2,20 bzw. 2,13 m hoch, und ihr Fufs ruht 0,15 m unter dem gepflasterten Boden auf einem Fundament aus Feldsteinen. Die nördliche „Maṣṣebe" hat in ihrer oberen Hälfte ein kleines, kreisrundes, nach Westen gekehrtes Loch, die südliche „Maṣṣebe" hingegen hat ein solches auf der Ostseite und dazu noch auf dem Kopfe eine ovale Vertiefung.

Die sakrale Bedeutung dieser Anlage ist mehr als zweifelhaft. Zunächst ist zu betonen, dafs ein regelrechtes, starkes Mauerwerk den ganzen Raum umschliefst, während auf der Ǧezerhöhe jede Umfriedung fehlt, ganz wie es dem atl Begriffe von der kananäischen „bamā" auf Bergeshöhen, in Hainen und an Quellen entspricht. Ferner ist zwischen den Megiddo- und Ǧezerpfeilern als solchen ein ganz bedeutender Unterschied zu konstatieren: jene haben nämlich regelrechte Quaderform, ganz wie die Steine der Burg selbst,

---

Thomsen, Palästina und seine Kultur (Aus „Natur und Geisteswelt" 260), Leipzig 1909, 18.

[1] Für Vincent (Rb N. S. V [1908] 429) ist der „Felsaltar" „de toute évidence une installation funéraire de basse époque cananéenne . . . avec des traces de carrière et des godets à destination profane". Vgl. R. Kittel, Studien zur hebr. Archäol. u. Religionsgesch., Leipzig 1908, 142 f; Thomsen a. a. O. 17 f; MNdPV 1906, 12 66.

[2] Tell el-Mutesellim I 110—121, Abb. 167—169 und Tafel XXXVI; MNdPV 1904, 46—50; Vincent, Canaan 132—134 195 f.

die Gezermonolithen aber sind sehr unregelmäfsig und zeigen durchschnittlich eine nach oben sich verjüngende konische Form. Schon Macalister[1] wies darauf hin, dafs Kultpfeiler eigentlich nicht behauen sein dürfen und nicht in, sondern vor den Kulträumen zu stehen hätten, und er hält die in Frage stehenden Megiddopfeiler für die zwei Pfosten einer Ölpresse. Die runden Vertiefungen auf den vertikalen Flächen der Monolithen finden sich überdies genau so bei manchen Quadern des Palastes[2]. Die Steine stammen also aus einem älteren Baue und wurden als Innenstützen zum Eindecken des Neubaues verwendet. Die Zwischenwand, in die sie eingebaut sind, läuft nicht bis an die Nord- bzw. Südmauer des Raumes, sondern endet je in 1,10 m Abstand von diesen; ihren südlichen Eckstein bildet ein dritter Pfeiler[3], der eine Vertiefung von eigentümlicher Form aufweist und nach Schumachers eigenem Urteil zum Zerquetschen von Oliven diente. Dieser Eckpfeiler trug auf seinem Kopfe noch zwei behauene Mauersteine, so dafs ohne Zweifel alle drei Pfeiler im Verein mit dem geringen Mauerwerk offenbar die Zwischenwand der Anlage bildeten und also mit einer Kultstätte nichts zu tun haben. Eine Reibschale aus Stein, eine Art Tisch („Altar"?) und eine Brandschicht von Kohlen und Tierresten, die im Bereiche der Anlage gefunden wurden, beweisen wohl zur Genüge, dafs der Raum nicht als Kultstätte, sondern als Wohnung oder Küche benutzt wurde. Ein anstofsendes Eckzimmer mit zwei Gruben und vielen Reibschalen und einem Mörser diente wohl ebenfalls profanen Zwecken und dürfte vielleicht die Vorratskammer gewesen sein[4].

Thiersch[5] bedauert es lebhaft, dafs Schumacher nicht Archäolog, sondern nur Bautechniker ist und fast ausschliefslich Theologen zu wissenschaftlichen Beratern hatte; zugleich führt er scharfe Worte gegen die „Kultmanie", in welcher die Megiddoberichte „wimmeln" von „Opfersäulen", „Altarsteinen",

---

1 PEF Quarterly Statement 1906, 63—65.
2 Tell el-Mutesellim I 142a u. 161.
3 Ebd. Abb. 170.
4 Ebd. I Abb. 50 u. 57.
5 Archäol. Anzeiger 1907, 281.

„Kultplätzen", „Brandschichten", „Masseben" usw.; er erklärt die von Schumacher aufgefundene „Tempelburg" für eine Hofhalle, die zwei Pfeiler vor der Eingangstür für die „plumpen Stützen eines schützenden Vordaches". Ist auch sein Vorgehen gegen die Kulttheorien zu radikal und verwirft er mit Unrecht den oben besprochenen Felsaltar, so wird er doch die Zustimmung der meisten Forscher finden, wenn er den sakralen Charakter des „Massebenheiligtums" nicht anerkennt[1].

Die „Altäre" im Vorhof der Nordburg[2] unterliegen schweren Bedenken; der „Opferkessel" ist nach Grefsmann ein Backofen, wie er heute noch gebraucht wird, und den Basaltblock mit Löchern auf der Seite nimmt er für das Kneten und Formen des Brotteigs in Anspruch[3].

Die „Masseben" beim Südtor[4] sind nicht minder zweifelhafter Bedeutung, da sie alle regelrecht geformte Quadersteine darstellen und nichts an sich haben, was auf Kultpfeiler bezogen werden müfste[5].

III. In Taʿannek wurden verschiedene Steine und bearbeitete Felsen aufgedeckt, über deren Charakter nichts Sicheres feststeht[6]. — Dafs die beiden „Opfersäulen" mit Schalen unter der arabischen Hauptstrafse nicht kultischen, sondern architektonischen Zweck hatten, wurde schon früher bemerkt. — Wie in Megiddo, wurde auch in Taʿannek zu allen Zeiten innerhalb der Mauern begraben. Im Nordostgraben

[1] Nebst Thiersch (Archäol. Anzeiger 1907, 302) erklären auch C. Watzinger (Berliner Philolog. Wochenschr. XXVIII [1908], Sp. 1348), Nowack (Theol. Literaturztg XXXIII [1908] 715), Grefsmann (Götting. Gel. Anz. CLXXI [1909] 914; CLXX [1908] 743) und Dussaud (bei Vincent, Canaan 133_1) die beiden Monolithen als Stützpfeiler des Daches. Vincent (Rb N. S. V [1908] 429) läfst den Kultcharakter der Anlage zu, will aber den Ausdruck „Massebôth" für die beiden Säulen vermieden wissen, da der architektonische Zweck derselben fast evident sei.

[2] MNdPV 1905, 11f.

[3] Gött. Gel. Anz. CLXXI (1909) 914.

[4] Tell el-Mutesellim I 125—129 u. Abb. 187 188.

[5] Die verschiedenen Skelettfunde sollen später eigens besprochen werden.

[6] S. Sellin, Eine Nachlese aus dem Tell Taʿannek (Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. LII. Band [1905]) 32.

des Felsplateaus fand sich in der ersten Kulturschicht ein grofser Kinderfriedhof; in einer Länge des Grabens von 11 m deckte Sellin 16 Kinderleichen auf, von denen keine das Alter von zwei Jahren überschritten hatte, etwa die Hälfte schienen Neugeborne. Die Beisetzung geschah wie gewöhnlich in grofsen Krügen mit einem Teller als Deckel über der Mündung und einem Näpfchen als Beigabe; in einzelnen Fällen lag bzw. safs das Gerippe unter dem Krug oder zwischen Steinen und hatte einen grofsen Krug rechts und einen kleinen links neben sich[1]. Mit Recht lehnte Sellin den Gedanken an geopferte Kinder ab und verwies auf die auch bei andern Völkern übliche Sitte, kleine Kinder gesondert von Erwachsenen zu bestatten[2]. Leider hat Sellin diese natürliche Erklärung später wieder aufgegeben, indem er meinte, dafs „die hohe Wahrscheinlichkeit der Opferung“ vorliege[3]. Allerdings läfst sich das höhere Alter der Kinder gegen ihre Opferung als Neugeborne nicht geltend machen; denn durch einen „frommen Betrug“, der in ähnlichen Dingen gang und gäbe war, konnten diese älteren Kinder den Neugebornen gleichgestellt werden[4], wenn Vater- oder Mutterliebe sich nicht damals schon gegen die grausame Sitte auflehnte und die Opferung ihres Liebsten hinauszog[5]. Bedeutungsvoll aber ist, dafs Sellin erst durch Macalisters Nekropolenfund auf Ǧezer zu seiner Opfertheorie bestimmt wurde. Nun braucht aber der Kinderfriedhof auf Ǧezer, wie wir früher sahen, keineswegs im Sinne Macalisters erklärt zu werden, und bezüglich Ta'annek ist zu beachten, was Sellin selbst konstatierte: 1. Keines der von ihm aufgefundenen Skelette trug eine Spur eines gewaltsamen Todes, und der Beweis, dafs die Kinder lebendig eingegraben wurden, fehlt vollständig. 2. Solche

[1] S. Sellin, Tell Ta'annek (Denkschr. d. Wien. Akad. L. Bd [1904]) 32f.

[2] A. a. O. 36.

[3] A. a. O. 37. — Vincent (Canaan 193—195) enthält sich der Entscheidung.

[4] Vgl. Dussaud, RHR LV (1907) 353.

[5] Sellin a. a. O. 37.

Krüge mit beigesetzten Kindern kamen auf dem ganzen Hügel zerstreut vor, ohne dafs ein sonstiges Anzeichen von Opferung vorhanden gewesen wäre[1]. Was Sellin zu seiner Opfertheorie noch besonders veranlafste, war der „Felsaltar“ in der Mitte der Nekropole[2]. Wenn auch dieser Altar sicher nicht als „ein Phantasiespiel der Natur“[3] bezeichnet werden darf, sondern als wirklicher Altar angesprochen werden mufs, so ist damit die Opferung der Kinder doch keineswegs bewiesen. Es ist ein aus dem natürlichen Felsen herausgearbeiteter Steintisch mit einem grofsen, ovalen Loch von 0,50 zu 0,40 m und drei kleinen Löchern von 8 und 9 cm Durchmesser; er erhebt sich genau einen Meter über den Naturfels und hat gegen Osten eine einzelne hohe Stufe, die den Standort des Opferpriesters bezeichnet. Um den Felsen herum läuft eine tiefe Rinne, die zum Teil künstlich vertieft war. Dafs der Altar kein Brandopfer-, sondern ein Libationsaltar war, hat Sellin richtig erkannt; dafs man aber das Blut der geopferten Kinder über den Altar laufen liefs, leuchtet nicht ein. Die „Opferlöcher“ fand Sellin ja ganz ähnlich auf vielen alten Felsgräbern, und es ist m. E. sicher, dafs der in Frage stehende „Felsaltar“ Wasserlibationen für die verstorbenen Kinder und Erwachsenen[4] diente; weiterer Beweis dafür ist wohl der gerade so behauene Altar am Westfufse des Hügels bei den Felsgräbern über der Erde[5]. Wir hätten also in dem Felsaltar ein Analogon zum berühmten Steintrog auf der Kindernekropole zu Ǧezer, den ich als Libationsbecken erklärte; nur ist es dort ein freistehender Block, hier aber eine aus dem Massiv des Felsens gehauene Terrasse[6].

---

[1] Sellin, Tell Ta'annek Kap. IV, S. 19.

[2] A. a. O. 34—36. Kittel, Studien 133—136.

[3] So Grefsmann in Gött. Gel. Anz. 1908, 743.

[4] Vier Meter hinter dem Altar war neben vier Kinderleichen auch ein Erwachsener beigesetzt, der ebenfalls einen Krug und einen zerbrochenen Teller neben sich hatte (Sellin a. a. O. 34); es geht also nicht an, die Kinderleichen mit Ritualmord und Erstgeburtsopfer in Verbindung zu bringen.

[5] A. a. O. 104.

[6] Rätselhaft bleiben die beiden grofsen Krüge im Bereiche der

Sellin bezeichnet den Felsaltar als das älteste Kultusobjekt auf dem Tell Ta'annek, und Kittel sagt: „Vergleicht man mit dem Altar von Ta'anach einzelne Maṣṣeben von Ta'anach (Abb. 15) oder von Gezer (Abb. 18 19), so versteht man, welch ein kleiner Schritt von jenem Altar zur Maṣṣebe in ihrer einfachsten Form war. Man sieht dann ohne weiteres den oben (S. 129) ausgesprochenen Satz bestätigt, daſs die Maṣṣebe von Haus aus gar nichts anderes sein will als der Ersatz jenes Felsentisches; man versteht dann auch, daſs ihre natürliche Bestimmung nichts anderes gewesen sein wird als die eines Opfersteines."[1] Kittel hält also die Maṣṣebe für einen künstlichen Ersatz des Opfersteines, so zwar, daſs der primitive Felsaltar sich später zur Maṣṣebe entwickelte. Da der Opferstein eine Gottesbehausung, ein Bethel ist, ist die Maṣṣebe nichts anderes als ein Bethel. Ähnlich urteilen Baudissin[2] und Benzinger[3]; Kittel[4] meint: „Mit dem Aufkommen des selbständigen Altares wird die Maṣṣebe mehr und mehr, ähnlich wie die Aschera, die der künstliche Ersatz des heiligen Baumes ist, Symbol der Gottheit selber." Allein diese Entwicklung des Felsaltares zur Maṣṣebe, wie sie uns die Ausgrabungen zeigen, scheint mir sehr problematisch. Es ist gar nicht einzusehen, wie ein breiter, terrassenartiger Felsaltar sich zu einer relativ schmalen und hohen Maṣṣebe entwickeln sollte; „ein kleiner Schritt" genügte jedenfalls nicht, und der Beleg für die Zwischenstufen der Entwicklung fehlt bis jetzt vollständig; die Maṣṣeben von Ta'annek[5] haben ja nur eine Vertiefung auf vertikaler Fläche und erinnern in keiner Weise mehr an einen Felsaltar. Wahrscheinlicher ist

Ta'annek-Nekropole (a. a. O. 33); sie waren nur mit feinem Sand gefüllt, ohne daſs ein Skelett oder dergleichen dabei oder daneben gelegen wäre. Wenn Bliſs (Excavations 152) recht hat, daſs diese Krüge als Scheinbeisetzungen für solche galten, deren Körper man nicht erreichen konnte, deren Seelen man aber damit Ruhe verschaffen wollte, so ist das ein neuer Beweis, daſs es sich bei den Skeletten nicht um geopferte Kinder handelt.

[1] Kittel, Studien 134 f.

[2] Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XII[3] 136.

[3] Hebr. Archäol.[2] (1907) 315. [4] A. a. O. 129.

[5] Abb. 15 bei Kittel, Studien 126.

die Deutung der Maṣṣeben als Miniaturberge[1], wenn nicht eine gründliche Untersuchung und Vergleichung der Maṣṣebenfrage mit dem Hermes- und Obeliskenproblem ganz neue Gesichtspunkte eröffnet.

[1] Lagrange, Études sur les religions sémitiques 190—193. Grefsmann, Ausgrab. in Paläst. (Religionsgeschichtl. Volksbücher III 10), Tübingen 1908, 26; anders jedoch letzterer in ZatW XXIX 124.

Zu Ex 8, 15.

Zu meinem Aufsatz: Ex 8, 15 (19) in BZ IX 7—11 (vgl. auch BZ IX 367) verweise ich noch auf babylonische Texte, in denen das Ausstrecken des Fingers als ein Unglück bringender Zauber erscheint. So heifst es in babylonischen Beschwörungstexten (aus der Serie Šurpu): „Hat er auf ... den Finger ausgestreckt, ... Unheilvolles gesprochen" (E. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1912, 120), und an einer andern Stelle wird gefragt: „ob er nach einer Gestalt mit dem Finger deutete" (a. a. O. 122).

Wien. J. Döller.

Σαρβηθ σαβαναιελ und Σαραμελ (1 Makk).

Σαρ = שַׁעַר, Tor, dann Gerichts-, Versammlungslokal. Einen Beleg für diese Umschreibung liefert 1 Chr 8, 38: (MT) שְׁעַרְיָה = (LXX) Σαραΐα = (Vulg) Saria. βηθ = בֵּית־, Haus. σα = שַׁ, pron. rel. Für diese Form vgl. Idc 5,7: עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה. βαναι = בָּנָה aedificavit. ה ist infolge der engen Wortverbindung mit dem folgenden ελ zu י geworden. ελ = אֵל. Der hebräische Titel von 1 Makk lautete demnach: שַׁעַר־בֵּית־שַׁבָּנֵי־אֵל. Für seine Deutung ist er zusammenzuhalten mit Ps 127, der an bedeutungsvoller Stelle (Anfang und Schlufs, Thema des Ps!) die Titelworte von 1 Makk in folgender Form enthält (יְהוָה statt אֵל): (1)אִם־יְהוָה לֹא יִבְנֶה בַּיִת ... (5) ... בַּשָּׁעַר, dadurch selbst in neue Beleuchtung tritt und wohl den Titel von 1 Makk nach Wort und Sinn geliefert hat. Σαραμελ = שַׁעַר־עַם־אֵל, die Halle des Volkes Gottes 1. als Versammlungslokal, 2. als Versammlungspublikum. 1 Makk 14, 28 ... ἐν Σαραμελ κτλ. ist also zu übersetzen: «... in dem „Schaʿarʿamʾel", [das ist:] bei der Generalversammlung der Priester und des Volkes und der Obersten des Volkes und der Ältesten des Landes ...»

Kinzheim i. Els. Ch. Sigwalt.

Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen.

Von Prof. Dr F. Steinmetzer in Prag.

(Schlufs.)[1]

Zu dieser inhaltlichen Verwandtschaft kommt noch eine formelle. Sehr häufig stimmt der sprachliche Ausdruck der Verfluchung mehr oder minder genau überein. Besonders ein Bild soll noch hervorgehoben werden, das wir in den Fluchpsalmen wie in den Grenzsteinurkunden finden:

Ps 109, 18: Er zog den Fluch an wie sein Gewand, so dringe er wie Wasser in sein Inneres ein und wie Öl in seine Gebeine! Ebd. V. 19: Er werde wie sein Kleid, in das er sich hüllt, und zu einem Gürtel, mit dem er sich beständig gürtet! Ebd. V. 29: Mögen sich meine Widersacher mit Schmach bedecken und von ihrer Schande wie von einem Mantel umhüllt sein!

Sin, der grimmige Herr, der unter den grofsen Göttern strahlend aufgeht, möge ihn Wassersucht, deren Banden nicht gelöst werden können, tragen lassen, mit Aussatz wie mit einem Kleid seinen Leib bekleiden! (Susa 3, VI 41—51.) (Die grofsen Götter) mögen mit tödlichem Aussatz, einem beschwerlichen Zustand (?), seinen Leib umkleiden! (Susa 16, VI 14—15.) Sin, die Leuchte des glänzenden Himmels, möge mit nicht weichendem Aussatz seine ganze Gestalt umkleiden, dafs er bis zum Tage seines Geschickes nicht rein werde! (III R 41, II 16—17.) Vgl. noch I R 70, III 19; III R 43, IV 9; London 90835, I 47; V. A. 209 (= KB IV 158—164) V 11.

Eine weitere formelle Ähnlichkeit besteht darin, dafs sowohl die den Psalmen wie die den babylonischen Grenzsteinen entnommenen Verfluchungen nicht vereinzelt vorkommen, sondern

---

[1] S. oben S. 133 ff.

ganzen Reihen von Verwünschungen, Fluchformeln entlehnt sind. Auch dies verrät echt orientalische Denkungsart. Das hitzige Gemüt des Semiten ist mit einer einzigen Verwünschung nicht so weit abgekühlt, dafs es sich mit ihr begnügen würde. Es mufs eine ganze Litanei von Verwünschungen auf das Haupt des Gegners entsendet werden, bis der Zornesmut des Fluchenden beruhigt ist. Um dem Leser ein Beispiel einer babylonischen Fluchformel in seiner Gänze vorzuführen, sei eine solche aus der nicht immer leicht zugänglichen Literatur herausgegriffen:

Diesen Menschen (der an dem Grenzstein sich vergangen hat) mögen Anu, Ellel, Ea und Nincharsag, die grofsen Götter, deren Befehlswort unabänderlich, mit ihren grimmigen Mienen anblicken und mit unlösbarem, bösem Fluch ihn verfluchen! Marduk, der grofse Herr, dessen Ausspruch kein Gott ungültig machen kann, lege Hunger, seine grofse Strafe, ihm auf und mit dem Blick des Verbitterten, ausgestreckter Hand (zum Betteln) und ohne Beköstigung möge er auf der Strafse seiner Ortschaft sich umhertreiben! Sin, der grimmige Herr, der unter den Göttern strahlend aufgeht, möge ihn Wassersucht, deren Banden nicht gelöst werden können, tragen lassen, mit Aussatz wie mit einem Gewand seinen Leib bekleiden, zeitlebens ihn aus seinem Hause ausschliefsen, gleich dem Getier des Feldes schweife er durch die Steppe, betrete nicht die Strafse seiner Ortschaft! Ninib, der Herr der Landschaft, Gemarkung und Grenze, möge den Sohn, den Wasserspender, ihm rauben und keinen Nachkommen und Sprofs zu eigen geben! Gula, die grofse Herrin, die Gebieterin ihrer Mit(?)herrinnen, möge eine schwere(?), nicht weichende Verletzung in seinen Leib tun, und zeitlebens vergiefse er Eiter und Blut wie Wasser! Die grofsen Götter, so vieler Name auf diesem Denkstein genannt ist, Sessel dargestellt, Waffen versichtbart und Bilder abgebildet sind, mögen das Geschick der Blindheit, Taubheit und Stummheit auf ewig ihm bestimmen! Diese Flüche mögen auf Geheifs Ellels, des grofsen Herrn,

dessen Befehl nicht ungültig gemacht und dessen verlässige Zustimmung nicht verrückt werden kann, ihn nicht fliehen, ihn treffen! (Susa 3, VI 1—VII 51; vgl. Steinmetzer a. a. O. 7f.)

Auch die formellen Ähnlichkeiten zwischen den babylonischen Fluchformeln und jenen der Psalmen sind also deutliche.

Noch eine dritte Verwandtschaft ist festzustellen. Wir kommen damit zur Hauptsache. Es läfst sich nämlich kaum verstehen, wie der ganze Schwall von Verwünschungen, der auf dem Denkstein dem Meifsel des babylonischen Künstlers entströmt, auf dem Haupte eines einzigen Unglücklichen, der den Grenzstein anzutasten wagen würde, vereinbar wäre. Man kann unmöglich annehmen, dafs jener, der die entsetzliche Fluchformel aussprach und aufzeichnen liefs, sie wörtlich verstanden habe. Um ganz konkret zu sprechen: so viel Unglück und Fluch, wie in den babylonischen Fluchformeln dem Beschädiger des Kudurru zugedacht wird, hat auf Leib und Seele eines einzelnen nicht einmal Platz. Nur so erklärt sich, dafs gelegentlich in derselben Fluchformel Verwünschungen nebeneinander stehen, die sich gegenseitig ausschliefsen. Z. B. heifst es III R 41:

Marduk, der König Himmels und der Erde, fülle mit Wassersucht, deren Bande unlösbar sind, seinen Bauch! (II 25—26.)

und gleichzeitig einige Zeilen weiter unten:

Gula, die grofse Ärztin, die erhabene Herrin, möge eine schwere Krankheit in seinen Leib tun, Eiter und Blut vergiefse er wie Wasser! (II 29—31.)

Selbst der Phantasie des erbittertsten Feindes dürfte es unmöglich sein, beide schrecklichen Krankheiten an einem Leibe vereint sich vorzustellen. Ein anderer Fall:

Ninib, der Herr der Gemarkung und der Grenze, möge seinen Grenzstein ausreifsen, seine Grenze niedertreten, sein Gebiet ungültig machen! (Ebd. II 27—28.)

Adad, der Vorsteher Himmels und der Erde, möge sein Gebiet überschwemmen, so dafs statt Kraut Salpeter, statt Gerste Gestrüpp aufsprosse! (II 32—33.)

Die erste Verwünschung will besagen, der Schädiger des Grenzsteines möge nach dem ius talionis bestraft werden. Da er dem Eigentum des Nächsten nahe treten wollte, verliere er sein eigenes. Die zweite Verwünschung dagegen will ihm sein Eigentum nicht rauben, verlangt vielmehr nur Unfruchtbarkeit als Strafe für den Frevler. So gut die beiden Verwünschungen getrennt und für sich in den Zusammenhang sich fügen, so schlecht passen sie hinein, wenn sie nebeneinander stehen. Ein weiteres Beispiel:

Ninib und Gula, die Herren der Grenze und dieses Grenzsteines, mögen eine schwere Krankheit in seinen Leib legen, dafs er zeitlebens Eiter und Blut wie Wasser vergiefst! (O. B. I. 149, III 1—5.)

Sämtliche Götter, deren Namen genannt sind, mögen nicht für einen Tag Leben ihm gewähren! (III 9—10.)

Auch hier stehen die beiden Verwünschungen im Widerspruch miteinander. Während es im Interesse der ersten ist, dafs der Unglückliche recht lange an der schrecklichen Krankheit leide, wünscht die zweite seinen baldigen Tod herbei.

Aus allem diesem ist wohl zur Genüge ersichtlich, dafs die Fluchformeln der babylonischen Grenzsteine keineswegs buchstäblich zu verstehen sind. Es handelt sich vielmehr um Formeln, welche einen gewissen allgemeinen Sinn haben, deren Wortlaut aber nicht geprefst werden darf. Sie sind entstanden in einer Zeit, da tiefe Religiosität und Scheu der Götter besser als Gesetz und staatliche Gewalt das Eigentum des Privatmanns zu schützen imstande waren. Damals mochten sie kürzer, einfacher und im buchstäblichen Sinne zu verstehen sein. Im Laufe der Zeit aber sind sie zu reinen Formeln geworden, wie sich schon aus dem zum grofsen Teile stereotypen Wortlaut derselben ergibt. Spätere Grenzsteine verkürzen die Fluchformel auf ein Minimales, lassen sie ganz weg oder ersetzen sie durch eine gesetzliche Strafbestimmung.

Etwas Ähnliches darf man vielleicht auch für die Verwünschungen der Fluchpsalmen annehmen. Denn auch hier wird dem Gegner so viel Unheil auf Leib und Seele geladen,

dafs man ebenso wieder an der Möglichkeit zweifeln mufs, der Fluch sei seinem buchstäblichen Wortlaut nach zu verstehen. Das wird bekräftigt durch dasselbe Moment wie bei den babylonischen Fluchformeln: auch hier finden sich Stellen in demselben Psalme, die, wörtlich verstanden, einander ausschliefsen. Man vergleiche die folgenden zwei Verse aus Ps 59:

V. 12: Töte sie nicht, damit es mein Volk nicht vergesse! Lafs sie umherirren durch deine Heeresmacht und stürze sie, Herr, unser Schild!

V. 14: Vertilge sie im Grimm, vertilge, dafs sie nicht mehr seien! Damit man inne werde, dafs Gott über Israel herrscht, bis an die Enden der Welt!

Auf den ersten Blick ist zu ersehen, dafs die beiden Verse desselben Psalmes miteinander unvereinbar sind. Der eine von ihnen verlangt die Vernichtung der Feinde bis zum Nichtmehrsein, der andere bittet um ihre Erhaltung als Beispiel für die Nachwelt.

Man darf deshalb wohl aus den eben angeführten Tatsachen den Schlufs ziehen, dafs auch die Verwünschungen der Fluchpsalmen nicht Wort für Wort zu verstehen sind. Wenn dies nun bei den Fluchformeln der babylonischen Urkunden aus dem Grunde zutrifft, weil es eben Formeln sind, deren buchstäblicher Sinn im Laufe der Zeit bedeutend abgeblafst ist, so wird bei den Fluchpsalmen etwas anderes der Grund sein.

Denn die Psalmen sind Gebete in poetischer Form. Deshalb wird der Exeget zu berücksichtigen haben, dafs sämtliche Freiheiten des Dichters in den Psalmen angenommen werden dürfen. Zu diesen gehört aber auch die, einen Gedanken breit auszuführen und von den verschiedensten Seiten zu beleuchten. In solchen Fällen ist das, was der Dichter sagen will, der betreffende Gedanke, der als ein Abstraktum in seinen Einzelerscheinungen vorgeführt wird, so dafs sich der buchstäbliche Sinn der Schilderung im einzelnen zu dem dargestellten Gedanken verhält wie das Besondere zum Allgemeinen. Ein Beispiel möge das klar machen.

In Ps 74 fordert der Sänger Gott um Hilfe auf gegen den Feind. Er führt als Begründung seiner Bitte den

Gedanken an: Gott, du kannst helfen, denn du bist mächtig. Die Ausführung lautet dann im einzelnen folgendermaſsen:

V. 13. Gott ist ja mein König von alters her, der hilfreiche Taten auf Erden getan.

V. 12. Du hast durch deine Macht das Meer gespalten, die Häupter der Seeungeheuer auf dem Wasser gebrochen.

V. 14. Du hast die Häupter des Leviathan zerschmettert, gabst ihn der Schar der Wüstentiere zum Fraſse.

V. 15. Du lieſsest Quell und Bach hervorbrechen, du lieſsest immerflieſsende Ströme versiegen.

V. 16. Dein ist der Tag und dein ist die Nacht, du hast das Licht und die Sonne hergerichtet.

V. 17. Du hast alle Grenzen der Erde festgestellt, Sommer und Winter, du hast sie geschaffen.

Was der Psalmist hier sagen will, ist weder das, daſs Jahwe das Meer gespalten und die Seeungeheuer vertilgt habe, noch das, daſs er den Leviathan getötet, Quellen und Bäche geschaffen habe, sondern einzig und allein das: Gott, du bist mächtig, also hilf! Was bei dem Erzähler einer lehrhaften Erzählung zutrifft, der seinen Zuhörern nicht die Kenntnis der darin geschilderten Ereignisse, sondern vielmehr jene des darin zum Ausdruck gebrachten moralischen Leitsatzes vermitteln will, das ist auch hier mutatis mutandis der Fall. Ob daher der Psalmist die in Ps 74, 13f genannten Ereignisse des altorientalischen Weltschöpfungsmythus als geschichtliche Tatsachen angesehen hat oder nicht, ist für uns und für den Zweck des Psalmes vollständig gleichgültig.

Dasselbe Prinzip ist nun, so scheint es mir, auch auf die Fluchpsalmen anzuwenden. Auch hier will der Psalmist einen bestimmten Gedanken poetisch verkörpern. Der Gedanke lautet: Gott, strafe die Feinde! So zu beten ist wohl dem erlaubt, der, selbst vom Geiste aufrichtiger Buſse erfüllt, in seinen Feinden auch die Gottes sieht. Ob nun der Sänger Gott auffordert, die Feinde zu vertilgen, oder sie mit Blindheit zu schlagen, oder ihr Gebet selbst zur Sünde werden zu lassen. immer ist's nur das eine, das er sagen will: Gott, strafe

die Widersacher! Das ist der Sinn der Fluchformeln in den Psalmen, alles andere ist poetische Einkleidung desselben. Wie wir in Ps 74 nicht über die Schöpfung der Welt unterrichtet werden sollen, so beabsichtigt der Psalmist nicht, uns hier eine moralische Lektion über die Feindesliebe zu geben.

Einem Einwande wird noch zu begegnen sein. Man wird sagen, es sei richtig, dafs Gott den inspirierten Schriftsteller in profanwissenschaftlichen Dingen nicht über das Niveau seiner natürlichen Erkenntnis zu erheben brauche. Anders stehe es dagegen mit den Sachen des Glaubens und der Sitten, in denen Gott dem inspirierten Autor gegebenenfalls durch übernatürliche Erleuchtung die richtige Erkenntnis vermitteln müsse. Somit sei der eben dargelegte Lösungsversuch des Problems der Fluchpsalmen unannehmbar. Allein man mufs wohl unterscheiden zwischen moralischen Prinzipien, die in der Hl. Schrift direkt oder indirekt gelehrt werden, und solchen, die indirekt an solchen Stellen zum Ausdruck kommen, welche nicht Gegenstand der Mitteilung der heiligen Texte sind, sondern nur der Einkleidung bestimmter Gedanken dienen. Im ersten Fall hat der Einwand seine volle Berechtigung, nicht aber im zweiten Fall. Das lehrt uns die Hl. Schrift selbst. So dürfen wir an den Worten Jakobs Gn 27, 19 keinen Anstofs nehmen, weil wir in diesem Kapitel über die Freiheit Gottes in der Gnadenwahl unterrichtet werden sollen, nicht aber Jakob als ein in jeder Beziehung nachahmenswertes Muster hingestellt werden soll. Dasselbe trifft bei so manchen andern Erzählungen des AT zu betreffs der Polygamie der Patriarchen. Ebenso auch im Buche Judith, wo uns die Heldin als schwaches Werkzeug der mächtigen Hilfe Gottes, nicht aber als ein Beispiel der Wahrhaftigkeit vorgestellt wird. In derselben Weise wird es daher mit der Inspiration der Fluchpsalmen vollkommen vereinbar sein, wenn Gott den heiligen Autor an solchen Stellen, welche nicht zu unserer unmittelbaren Belehrung, sondern zur poetischen Ausschmückung eines moralisch unantastbaren Gedankens bestimmt sind, über die Unvollkommenheit des atl sittlichen Empfindens nicht emporhebt.

Markusevangelium und Astralmythus.

Von Dr Ludwig Schade in Rheinbach bei Bonn.

I.

Eine verhältnismäfsig junge Wissenschaft ist die vergleichende Mythenforschung, welche in den einzelnen Mythologien verwandten Stoffen nachgeht und deren tieferen Sinn zu ergründen sucht, indem sie Entstehen und Weiterentwicklung dieser Mythen verfolgt. Natürlich ist die vergleichende Religionswissenschaft lebhaft interessiert an den Ergebnissen der vergleichenden Mythenforschung; ist doch erstere für manchen Forscher nur ein spezielles, eng begrenztes Gebiet, das sich zum zweiten wie der Teil zum Ganzen verhält. Freilich haben Kühnheit der Behauptungen und Übereifer in der Konstruktion von Beziehungen und Abhängigkeiten, die auf rein äufsere Anklänge sich stützten, nicht selten neben den Weg geführt. Ein solches Mifsergebnis wird aber noch des öfteren zu bedauern sein, wenn sich in der Wissenschaft als Axiom durchsetzen sollte, was in einem Aufruf der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung zu lesen ist: „[Es] ist der Grundsatz festzuhalten, dafs die Urheber mythischer Erzählungen bestimmten Vorstellungen Ausdruck verliehen haben, die in augenfälliger Weise in a l l e n Mythologien wiederkehren.“ Dieser Grundsatz könnte doch wohl nur das Endresultat der vergleichenden Mythenforschung sein, aber als a priori aufgestelltes Postulat ist er die reinste petitio principii. Wenn die im Programmsatz ausgesprochene Annahme sich in einzelnen Fällen als richtig erwiesen hat, so ist damit noch lange nicht die Berechtigung einer Schlufsfolgerung in dieser

Allgemeinheit nachgewiesen. Erst recht wird dieser Programmsatz der Wissenschaft und ihrer Methode ins Gesicht schlagen, wenn der Forscher abstrahiert von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft und von dem Grundsatze ausgeht, dafs jede Übernatur auszuschliefsen sei. Dann können ihm natürlich die religiösen Erzählungen der heiligen Bücher Israels nur Mythen sein, die er nach Gutdünken in das Prokrustesbett der babylonischen Astralmythologie hineinzwängt. Er wird aber auch noch weitergehen und sein Schema aufs Christentum übertragen. In den Berichten über seinen Stifter, wie sie im Evangelium vorliegen, wird er Vorstellungen suchen und schliefslich auch finden, die ihm aus der altsemitischen, speziell babylonischen Mythologie bekannt sind, vielleicht etwas aufgeputzt durch Vorstellungen, die persischen, ägyptischen oder auch indischen Ursprungs sind. Einen Versuch dieser Art, der allerdings von der Kritik weit abgelehnt wurde, hat P. Jensen unternommen, dem das Gilgamesch-Epos der Urmythus ist, dessen Helden Gilgamesch-Eabani in immer neuem Aufputz in den Hauptgestalten des Alten Bundes sich präsentieren, um sich endlich als Jesus und Paulus zu verabschieden. In ähnlichen Geleisen bewegt sich die neueste Schrift von Wilhelm Erbt: „Das Markusevangelium“ [1]. Am besten dürfte dieses Buch in aller Kürze charakterisiert sein als Übertragung des astralmythologischen Schemas Hugo Wincklers auf das Leben Jesu in der vom Evangelisten Markus niedergelegten Form. Aufgabe vorliegender Abhandlung soll es sein, eine Reihe von Fehlern, die zum Teil in der Methode, zum Teil in der Verkennung von Einzelheiten liegen, zu kennzeichnen und damit auf die Unhaltbarkeit des ganzen Systems hinzuweisen.

Man könnte vielleicht den Einwand erheben, es lohne sich nicht, solchen Arbeiten entgegenzutreten; sie richteten sich von selbst. Und doch scheint eine Widerlegung gerecht-

[1] Eine Untersuchung über die Form der Petruserinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1911, 1), Leipzig 1911. Vgl. BZ IX 212.

fertigt, wenn man bedenkt, daſs Beziehungen zwischen Urchristentum und heidnischen orientalischen Religionsvorstellungen bestehen. Freilich sind sie nicht auf dem von Erbt betretenen Pfade zu finden. Es sei zum Beweise nur erinnert an die weitverbreitete symbolische Bedeutung des Fisches, der einerseits im Urchristentum als der alleinberechtigte Opferfisch dem syrischen Fischopfer der Atargatis entgegengestellt wird, anderseits aber auch ohne diesen orientalischen Kult nicht zu erklären wäre. Weiterhin erwartet Erbt von seinen Forschungen eine neue Fragestellung über das Material, das uns sonst noch im NT über Jesus geboten wird. Von astralmythologischen Gesichtspunkten aus sollen die paulinische und johanneische Literatur, die synoptischen Schriften auſser Markus, der Jakobusbrief und die Apokalypse neu behandelt werden (S. 58 Anm. 1). Endlich sind Erbts Ausführungen in den Mitteilungen einer Gesellschaft erschienen, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht.

Erbt hat sich das Ziel gesetzt, das Schema aufzusuchen, nach welchem Markus in seinem Evangelium den zeitlichen Fortschritt der Ereignisse andeutet. Er geht hierbei aus von dem Johannesevangelium, dessen Chronologie durch die Aufzählung der Feste, besonders der drei Passahfeste, bestimmt sei. In dieser Angabe sucht Erbt die älteste Tradition, und die Vertreter der dreijährigen Wirksamkeit Jesu werden nicht wenig erstaunt sein, gerade von dieser Seite Unterstützung zu finden. Markus hat als Orientale, der als jerusalemischer Jude in morgenländischer Luft groſs geworden war, nicht die einzelnen Ereignisse datiert, sondern nach Art des Gilgamesch-Epos die Ereignisse in ein Verhältnis zum Kalender, zum Sonnenweg gesetzt und auf diese Weise den Fortschritt angegeben (S. 4). Erbt operiert nun weiter mit der Voraussetzung, daſs auch Markus die älteste bei Johannes sich findende Tradition haben wird, um daraus zu schlieſsen, daſs sich in seinem Evangelium auch wegen des dreimaligen Passah dreimal Nisan-Motive vorfinden müssen. Doch taucht da sofort eine Schwierigkeit auf: „Mit welchem Monat anfangen?“ Johannes erwähnt nicht vor 2, 13

das erste Osterfest, also ist auch der Anfang von Markus nicht in den Nisan zu verlegen. Weil auch unser Kirchenjahr nicht mit Ostern, sondern mit Advent und Weihnachten beginnt, deshalb führt uns der Anfang des Markusevangeliums in den Ṭebet (etwa Dezember) (S. 4). Den Beweis für eine solche Begründung bleibt Erbt einfach schuldig. Er wird doch wohl nicht annehmen, dafs die Zeitenfolge des Lebens Jesu im Kirchenjahr Markus angepafst ist, zumal sie ja nach Erbt bei diesem Evangelisten bereits für Johannes und die übrigen hellenistischen Kreise nicht mehr erkenntlich war (S. 3f). Sollte aber Erbt als vergleichender Mythologe diese chronologische Beziehung auf einen inneren Zusammenhang zwischen den Johannesmotiven in den sonntäglichen Adventsperikopen und Mk 1, 1—8 stützen, so wäre dem gegenüber festzuhalten, dafs die Adventsidee des „Parate viam Domini“ hinweist auf die Menschwerdung Christi, nicht aber auf das öffentliche Auftreten desselben. Die Kirche hat eben für diesen Zweck nur die praktische Verwendbarkeit berücksichtigt und die Adventsperikopen aus dem chronologischen Rahmen herausgenommen. Aufserdem fehlt die zeitliche Kontinuität, da man erst in späterer Zeit, im 4. und 5. Jahrhundert, damit anfing, für die Sonn- und Festtage feststehende Schriftabschnitte zu verlesen. Es ist also in keiner Weise gerechtfertigt den Anfang des Markusevangeliums in den Ṭebet zu verlegen. Wie kann nun das ganze chronologische Schema stimmen, wenn schon das Fundament ganz willkürlich gelegt ist, der Ausgangspunkt in keiner Weise als berechtigt nachgewiesen erscheint? Oder sollte vielleicht die Beweiskraft der Zeitmotive so überraschend, so überzeugend sein, dafs sie zu einer glänzenden Rechtfertigung eines dem kühnen Zufall zu verdankenden glücklichen Griffes wird?

„Die einzelnen Monate waren im alten Orient bestimmten Gottheiten zugewiesen. . . . Dazu kommen die Tierkreiszeichen, die den einzelnen Monaten entsprechen. . . . Endlich haben wir bei dem Nachweis der etwa bei Markus vorliegenden Motive den Kreislauf der Sonne zu berücksichtigen,

den die verschiedensten Motive kennzeichnen" (S. 4f). Nach Erbt hatte der Evangelist also nicht gerade eine leichte Aufgabe. Er mufste eine einheitliche, gleichmäfsig fortschreitende Erzählung der Ereignisse des Lebens Jesu bieten. Mit dieser mufste er drei Arten von Motiven verweben: die Bezugnahme auf die alten Monatsgötter, den Tierkreis und den Kreislauf der Sonne. Selbstverständlich mufste das Ganze aus einem Gufs hergestellt, jede Naht geglättet sein, damit der Einheitlichkeit des Ganzen kein Abbruch geschehe. Wenn es ja nicht gerade leicht war, allen diesen Anforderungen nachzukommen, so wäre es immerhin möglich, dafs Markus eine solche technische Fertigkeit besafs, dafs er ein so eigenartiges Werk herstellen konnte. Viel mehr Schwierigkeiten bereitet die Frage, ob wohl überhaupt anzunehmen ist, dafs in jener Zeit des strengen Pharisäismus, in welcher alle Hinneigung zu fremden Religionen, jeder religiöse Synkretismus verhafst und verabscheut wurde, in Jerusalem ein jüdischer Schriftsteller sich fand, welcher es gewagt hätte, solche heidnische Motive einfliefsen zu lassen. Wie hätte er überhaupt auf Verständnis rechnen können? Diese Unmöglichkeit auf seiten des Verfassers wurde nicht geringer dadurch, dafs er sich zur Lehre Christi bekannte; denn für einen Anhänger derselben bestanden die angedeuteten Schwierigkeiten in gleichem Mafse. Auf jeden Fall hat Erbt es unterlassen, aus der sonstigen zeitgenössischen jüdischen Literatur eine Parallele anzuführen oder eine aus der damaligen Zeit stammende Bestätigung seiner Hypothese zu geben.

Der von Markus dargebotene Stoff wird in achtundzwanzig Abschnitte zerlegt, deren jeder eine einzelne Geschichte oder „eng zusammengehörige Gruppen" von Geschichten erzählt. Wenn man nachher wahrnimmt, dafs das öffentliche Wirken Jesu vom Auftreten des Johannes angefangen auf achtundzwanzig Monate sich verteilt, so könnte einem beinahe der Verdacht kommen, die achtundzwanzig Abschnitte seien auf die gleiche Anzahl von Monaten zugeschnitten. Dieser Verdacht verdichtet sich zur Tatsache, wenn man einzelne Umstände

gebührend würdigt. Die von Erbt betonte enge Zusammengehörigkeit verschiedener Gruppen von Geschichten ist mitunter etwas gar zu künstlich aufgebaut. Auf einzelne Beispiele sei kurz hingewiesen. Als zehnte Episode bezeichnet er „Jesus auf dem See“ (4, 1—5 20). Ursprünglich hätten hier die Geschichte von der Seepredigt, der Seeüberfahrt und der Heilung des Dämonischen eine grofse Einheit gebildet, die aber vom Redaktor der Schrift gestört worden sei. Schon früh sei die Deutung des Gleichnisses vom vielerlei Acker (4. 9—20) eingefügt worden; dasselbe gelte von 4, 34. Die Störung der Einheit bedingte schliefslich die Umgestaltung von 4. 36 (S. 5 Anm. 2). Den Beweis für die Tatsächlichkeit dieser Retuschierungen schenkt sich freilich Erbt.

Sieht man sich die Überschriften der 28 Abschnitte an, so sind sie mitunter aufserordentlich bezeichnend. Wer würde wohl dem zwölften Abschnitt (Mk 6, 1—6), in welchem Jesu Auftreten in der Synagoge berichtet wird, die Überschrift „Jesus der Zimmermann“ geben, wenn er nicht gerade das Motiv des „Balkenmannes“ notwendig braucht? Völlig nichtssagend ist die Zusammenfassung von Mk 9, 33—50 unter dem Titel „Der rechte Diener“. Handelt doch dieser Abschnitt von drei verschiedenen Gegenständen, vom Rangstreit der Jünger (9, 33—37), vom fremden Teufelaustreiber (9, 38—41) und vom Ärgernis (9, 42—50). Das Wort Diener findet sich nur in Vers 35. und die beiden letztgenannten Abschnitte stehen in keinerlei Beziehung zu ihm. Erbt braucht aber für den dritten Ṭebet das Botenmotiv, und dies erhält er, indem er Diener gleich Bote nimmt. Er fafst ferner Mk 2, 23 bis 3, 6 als siebten Abschnitt zusammen in der Überschrift „Jesus im Kampf“. Warum? Der Monat Tammuz ist an der Reihe, der dem Kämpfer Ninib gehört. Es mufs also eine Parallele zwischen Jesus und Ninib konstruiert werden. Der Kampf besteht in Auseinandersetzungen mit dem Pharisäertum. Wie farblos und nichtssagend die genannte Überschrift ist, ergibt sich schon daraus, dafs sie noch für manchen andern Abschnitt gerade so gut am Platze wäre, z. B. für Mk 2, 18—22

(„Jesus der Bräutigam" nach Erbt). In ganz ungerechtfertigter Weise reifst Erbt die innerlich zusammengehörigen Abschnitte „Die Aussendung der Boten" (Mk 6, 7—13) und „König Herodes" (Mk 6, 14—29) auseinander (S. 28 f). Er steht unter dem Eindrucke, dafs 6, 14—29 nicht der leidende Johannes, sondern der König Herodes in den Vordergrund der Geschichte tritt. Der ganze Johannesabschnitt ist aber kein Moment, das den Gang der Erzählung weiterführt, vielmehr wird ein Ereignis aus der Vergangenheit nachgeholt, offenbar mit Rücksicht auf Johannes. Nicht der 6, 14a vorkommende Name Herodes, sondern die von Erbt-Wellhausen als Einschub bezeichneten Verse 6, 14b—16a, die Johannes erwähnen, sind für die Berechtigung von 6, 17—29 unentbehrlich. Das Diktum des Herodes 6, 14b soll nur eine Bestätigung der von Johannes gewirkten Wunder sein. Wenn Erbt 6, 14—29 als vierzehnten Abschnitt für den Šabat beansprucht, wo ist denn da die Handlung, die in diesen Monat fällt? Die Johannesperikope kann es nicht sein, denn nach 6, 16b gehört ihr Inhalt einem früheren Monat an. Sie mufs nach dem Zusammenhang vor 6, 13 anzusetzen sein, das nach Erbt in den Ṭebet weist. Mk 6, 14a und 16b, die nach Erbt-Wellhausen allein übrig blieben, können doch nicht den Monat Šabat ausfüllen und sind innerlich so eng mit 6, 12f verwachsen, dafs ihre Losreifsung einer Vivisektion verzweifelt ähnlich sieht.

Nur nebenbei soll bemerkt werden, dafs der 28. Abschnitt „Hinauf nach Jerusalem" 10, 32 ff über ein Drittel des ganzen Markusevangeliums umfafst, so dafs beinahe der Anschein erweckt wird, als ob die Aufteilung auf die einzelnen Monate sich zu rasch vollzogen hat.

Wenden wir uns nun einmal der Untersuchung der einzelnen Motive zu! Wenn man bemerkt, dafs bei zwei oder mehreren Völkern eine ganz eigenartige, charakteristische religiöse Zeremonie sich vorfindet, so schliefse ich auf eine entsprechende zu Grunde liegende religiöse Idee, z. B. eine besondere Hingabe an die Gottheit bei der Beschneidung. Oder wenn man Smiths

„Chaldäische Genesis“ mit dem biblischen Sintflutbericht oder Ovids „Deukalion und Pyrrha“ in Parallele stellt, dann kann man wohl an gemeinschaftliche Motive und verwandte, voneinander abhängige religiöse Vorstellungen denken. Und daſs man bei weitgehenden Ähnlichkeiten noch irre gehen kann, zeigt die, wenn auch jetzt aufgegebene, eine Zeitlang angenommene Verwandtschaft zwischen dem Berichte der Genesis über Josephs Verführung durch Putiphars Weib und einer ähnlichen Ehebruchsgeschichte, wie sie uns im Papyrus d'Orbiney erzählt wird. Erbt freilich gestaltet die Annahme von astralen Motiven viel einfacher und ist in seinen Anforderungen weit bescheidener. Ohne irgend einen äuſseren Hinweis für die Berechtigung löst ein einziges Wort ein solches Motiv aus, und diese Motive häufen sich in einer Weise, daſs der Evangelist ganz und gar in den Hintergrund tritt vor dem groſsen Kenner altorientalischer Astralmythologie, der das weitverzweigte System bis in seine äuſsersten Feinheiten und Spitzfindigkeiten beherrscht. Eine Analyse des ersten Abschnitts „Johannes in der Wüste“ (Mk 1, 1—8) wird diese Feststellung näher beleuchten. Der Monatsgott für den Ṭebet ist Papsukal, der Bote Anus und Ištars. Auch der Täufer wird als Bote des Herrn bezeichnet. Dazu kommt, daſs Papsukal in Ištars Höllenfahrt mit einem Trauergewand, mit schmutzigem Kleid angetan ist. Ähnlich soll Johannes gekleidet sein. Dies sind die Beziehungen zum Monatsgott. — Das Tierkreisbild des Ṭebet ist der Steinbock. Mit diesem Zeichen beginnt ursprünglich die Region der himmlischen Unterwelt, die als Wüste oder Wasserreich erscheint. Johannes tritt in der Wüste und am Jordan auf. — Nabû wird mit dem Steinbock verknüpft, Johannes ist als Nabî, d. h. als Verkünder, beschrieben. Wenn die Sonne in das Bild des Steinbocks tritt, dann haben wir den Wintersonnenwendepunkt. Auch dieser wird angedeutet in der Nahrung des Täufers, im Honig, da in der Redensart „das Land, das von Milch und Honig flieſst“, Milch den Sommer-, Honig den Wintersonnenwendepunkt bezeichnet. Auf letzteren weist auch das Wort des Johannes

„vom Lösen der Schuhriemen“, da die beiden Wendepunkte auch in der Gegenüberstellung von Schuster und Schneider verstanden werden. Auf sie weist auch hin der Gegensatz von Stark und Schwach in Mk 1, 7 und von Geist- und Wassertaufe bei Mk 1, 8 (S. 7 f). Im 13. Abschnitt, „Die Aussendung der Boten“ (Mk 6, 7—13), der in den zweiten Ṭebet fällt, ist Erbt bescheidener; er begnügt sich mit dem Botenmotiv als chronologischem Hinweis (S. 28). Wir hören zwar V. 13, dafs die Apostel auch Kranke heilen, aber dies soll späterer Zusatz sein (S. 28 und S. 6 Anm. 1), wohl weil die Heilung auf den Monat Ijjar hinweisen würde, welcher dem Ea, dem Vater Marduks, des Arztes, geweiht ist (S. 12). Der 25. Abschnitt, der uns zum dritten Male in den Ṭebet führt („der rechte Diener“, Mk 9, 33—50), begnügt sich ebenfalls mit dem Botenmotiv, vorausgesetzt, dafs wir mit Erbt Diener = Bote setzen (S. 41).

Eine wirkliche Parallele zwischen Markus und den mythologischen Ṭebetvorstellungen liegt darin, dafs Johannes als Bote voraufgesandt wird und dafs auch Papsukal ein Götterbote ist. Würde nun Papsukal ein Gewand von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel tragen, von Heuschrecken und wildem Honig sich nähren, Bufse predigen, mit Wasser taufen und sich für unwürdig erklären, einem Höherstehenden die Schuhriemen zu lösen, dann würde man wohl kaum daran vorbeikommen, in Johannes einen zweiten Papsukal zu sehen. Aber dafs zwei Personen das Amt eines Boten begleiten, erlaubt doch einer wissenschaftlichen Beurteilung keine derartig weitgehenden Kombinationen. Wahrscheinlich darf man mit mehr Recht der Meinung sein, dafs Markus den Papsukal als Bewohner des babylonischen Götterhimmels überhaupt nicht gekannt hat. Alle andern Verwandtschaften müssen erst durch eine Reihe von Deduktionen hergestellt werden.

Nabû wird mit dem Steinbock verknüpft, Johannes ist ein Nabî, ein Verkünder, Nabû ist mit Nabî stammverwandt, also weist das Motiv der Verkündigung auf den Monat des caper, den Ṭebet. Allerdings bringt man נָבִיא mit dem assy-

rischen Zeitwort nabû (nennen, rufen) in Verbindung, nach welchem ebenfalls Nabû, der Gott der Weisheit und Tafelwissenschaft, benannt ist. Will man aber in Nabû ein chronologisches Motiv sehen, dann liegt es doch bedeutend näher, Nabû in Verbindung zu bringen mit dem 21. September, da ihm nach altbabylonischer Vorstellung der Abend der Herbsttagesgleiche zugehört; er repräsentiert die Herbst- oder Abendsonne [1]. Man könnte also mit gleich gutem Recht auf den Tischri als den Monat schließen, in welchem die Mk 1, 1—8 erwähnten Ereignisse sich abspielten. Auch des Johannes Aufenthaltsort, die Wüste und der Jordanfluß, besagen nichts für die Zeit, wenn auch mit dem Zeichen des Steinbocks die Region der als Wüste oder Wasserreich gedachten himmlischen Unterwelt beginnt. Hätte Johannes auf fruchtbaren Fluren oder auf einem Berge gelebt, Erbt wäre nicht verlegen gewesen um die Herstellung der nötigen Ṭebetbeziehung. Freilich Erbt hat noch andere Stützen, um für die Johanneserzählung den Ṭebet sicherzustellen. Zwei Gegenüberstellungen bringt er vor, von denen die eine unter Berufung auf Winckler, die andere ohne jeden Hinweis den Gegensatz von Sommer- und Wintersonnenwendepunkt bezeichnen soll [2]. Es sind dies die Gegensätze vom

[1] Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients², Leipzig 1906, 24.

[2] Bei den für die ganze ntl Exegese grundstürzenden Aufstellungen wäre es überhaupt erwünscht gewesen, wenn Erbt nicht einfach sich auf Winckler oder Stucken berufen, sondern direkt sein Material, das ihm als Beleg diente, vorgeführt hätte, zumal es ihm ja nicht unbekannt sein kann, daß Wincklers panbabylonische und astralmythologische Aufstellungen von der ernsten wissenschaftlichen Forschung doch nur mit starker Einschränkung, die einer Verneinung recht nahe kommt, geteilt werden. Verfolgt man genauer das Beweismaterial bei genannten Autoren, so verrät es nichts anderes als reinsten Subjektivismus und größte Willkür. So schreibt Winckler über den Gegensatz zwischen Schuster und Schneider: „Man lese die Grimmschen Märchen nach und die 1001 Nächte, um den Schuhmacher als den Bösewicht zu finden, der seinen Wandergenossen, den Schneider, umbringt (Sonne und Mond, die feindlichen Brüder). Der Schuhmacher als Vertreter der Unterwelt zeigt sich auch in seinem Schutzheiligen, dem Diebe Crispin. Die Unterweltgottheit schützt die Diebe, die bei ihr Zuflucht finden: außerhalb der Stadt,

Starken und Schwachen, von Geistes- und Wassertaufe. Wer freilich mit dem Motiv der Verkündigung sich nicht begnügt und das Nabû-Steinbockmotiv nicht für durchschlagend ansieht, weiſs nun natürlich nicht, welche Sonnenwende bei diesen Gegenüberstellungen in Frage kommt. Aber da kommen der Honig und die zu lösenden Schuhriemen zu Hilfe. Honig ist nach Winckler in der Redensart „das Land, das von Milch und Honig flieſst, Wintersonnenwendepunkt". Selbstverständlich ist also hier der Ṭebet, der Monat des letzteren, gemeint. Man könnte ja wohl sehr gewissenhaft sein und fragen, was hat denn ἄγριον für eine Bedeutung bei Honig, da man doch in solch subtilen Fragen nichts übersehen darf. Man könnte ja auch auf den Gedanken kommen, daſs ἄγριον, vielleicht auch noch die Heuschrecken ganz und gar nicht an die erwähnte Redensart erinnern. Erbt hat wohl übersehen, daſs überall, wo irgendwo Honig vorkommt, nach dieser Theorie an den Wintersonnenwendepunkt zu denken wäre. Freilich es kommt hier zur Verstärkung das „Lösen der Schuhriemen", das ebenfalls in den Winter verweist, weil derselbe Gegensatz, der in „Milch und Honig" steckt, auch in der Gegenüberstellung von Schuster und Schneider wiederkehrt. Allerdings aus dem Schuster ist ein Schuhriemen geworden, aber das verschlägt bei einem überzeugten Astralmythiker nichts, und schlieſslich besteht ja zwischen beiden doch eine gewisse Beziehung, wenn man an den Schuh als vermittelndes Bindeglied denkt. Doch Scherz beiseite! Schon der erste Abschnitt „Johannes in der Wüste" zeigt, zu welchen Absonderlichkeiten eine vorgefaſste Meinung führen kann, für die es auſserordentlich leicht ist, „Belege" beizubringen, da von ihnen nichts weiter verlangt wird, als daſs irgend ein Wort oder Ding oder etwas, was sich damit in Verbindung bringen läſst, in Beziehung gesetzt wird zu einem Gotte, einem Tierbild oder der

in der Steppe" (Altorientalische Forschungen III, Leipzig 1902, 409). Der ganze Aufbau beruht also auf dem miſsverstandenen mittelalterlichen Spruche: „Crispinus macht den Armen Schuh und stalt (nicht stahl) das Leder auch dazu."

Sonne. Wann wird dies aber nicht möglich sein? Wenn wir auf Erbts Idee eingehen, dann mufs Markus ungeheuer viel daran gelegen gewesen sein, den Leser mit der Zeit bekannt zu machen; denn sonst bringt man nicht in acht Versen neun Anspielungen, die auf die Zeit sich beziehen. Dann mufs man aber dem Evangelisten allen praktischen Sinn absprechen; denn wenn ihm die Zeitangabe so sehr am Herzen liegt, darf er nicht in chronologischen Rätseln reden.

Wenn ich Erbt recht verstehe, dann sind die Dinge, welche der Zeitbestimmung dienen, rein mythologischer Natur und infolgedessen aus dem Fortgang der Erzählung auszuscheiden. Das gilt natürlich auch für die Umstände, die logisch nicht mehr in den Zusammenhang passen, wenn die Motive entfernt sind. Machen wir einmal die Probe[1].

I, 1. Der Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes:

2. [wie geschrieben steht in dem Propheten Isaias: Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, der deinen Weg vor dir bereiten wird.

3. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht eben seine Fufssteige.]

4. Johannes [taufte in der Wüste und] predigte die Bufstaufe zur Vergebung der Sünden.

5. Und das ganze Land Judäa und alle Einwohner Jerusalems gingen zu ihm hinaus und liefsen sich von ihm taufen [im Flusse Jordan] und bekannten ihre Sünden.

6. Johannes aber [hatte eine Kleidung von Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden und] afs Heuschrecken [und wilden Honig; und er predigte und sprach:

7. Es kommt einer nach mir, der stärker ist als ich; ich bin nicht würdig, mich niederzubücken, um seine Schuhriemen aufzulösen.

8. Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird mich mit dem Heiligen Geiste taufen].

[1] Das Eingeklammerte müfste nach Erbts Theorie ausscheiden.

Ein jeder wird einsehen, dafs dieser Torso für sich nicht bestehen kann, dafs also manches, was Erbt als mythologisches Motiv ansieht, zum Fortschritt der Handlung unbedingt erforderlich ist. Will aber Erbts Theorie die Probe bestehen, dann mufs auch nach Ausscheidung der astralen Motive eine lückenlose Erzählung sich herausschälen lassen. Ihr Fortgang darf in keiner Weise unterbrochen und verhindert sein. Es würde aber ein grofses Mafs von Naivität beim Leser vorausgesetzt, wenn Erbt ihm beibringen wollte, dafs die einzelnen voneinander unabhängigen Personen gerade so gehandelt hätten, dafs ihre Worte und Taten zuerst die Erzählung weiterführen, um dann im Echo noch einmal als Zeitmotiv nachzuklingen. Sollte aber Markus die zu berichtenden Handlungen so ausgewählt haben, dafs stets ein Zeitmotiv ein anderes ablöst, so wäre dies nur ein Beweis dafür, dafs man mit etwas Kombinationsgabe überall Motive, wie sie Erbt aufstellt, finden kann. Dafs diese Perikope nicht so, wie Erbt es darstellt, zustande gekommen sein kann, zeigt auch die eingehendere Betrachtung von Mk 1, 1—8, wo alles so logisch zusammenhängt, wo das Nachfolgende stets das Vorangehende bedingt und durch dasselbe bedingt wird. Von auffallender Naht keine Spur. Und in der Tat, Markus wäre als ein schriftstellerisches Phänomen zu preisen, wenn er, wie Erbt wohl annimmt, die vier Sonnenwendepunktmotive in V. 6—8 in so geschickter Weise zusammengefügt hätte, wie sie im Text vorliegen sollen. Oder sollte der Verfasser auch der Ansicht sein, dafs die mythologischen Motive notwendig zum Zusammenhang gehören? Dann wäre die einzig mögliche Konsequenz, dafs der Rest des Markusevangeliums den „Motiven" gleich zu werten, dafs das ganze Markusevangelium Mythus ist. Und wenn nicht zufällig Erbt die Bemerkung gemacht hätte, wir müfsten voraussetzen, dafs Jesus bei der Dichtung seiner Gleichnisse die uralten Motive der Menschheit benutzt hat (S. 24), so wüfste man wenigstens bis Seite 24 tatsächlich nicht, ob er in Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit sieht oder nicht. Sollte es übrigens nicht nahe liegen anzunehmen, dafs

Jesus bei Auswahl seiner Gleichnisse sich öfters an Gegenstände angelehnt hat, die sich zufällig seinem Auge darboten, z. B. beim Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3 ff)?

II.

Es kann nicht Aufgabe dieser Abhandlung sein, allen angedeuteten Motiven nachzugehen und sie auf ihre Berechtigung zu prüfen. Nur einige besonders krasse Fälle mögen zur Illustration der Erbtschen Theorie noch weiter mitgeteilt werden. Vor allen Dingen fehlt es an einer einheitlichen Durchführung. Es wird nicht etwa eine Person einer mythischen Figur gleichgestellt und dann konsequent nachgewiesen, daſs sie in ihrem ganzen Handeln und Reden ein Abbild dieser mythischen Figur wird. So ist Jesus bald Adad (S. 8) oder Marduk (S. 8 9 10 12) oder Ninib (S. 14), bald der Frühjahrsgott (S. 30) oder Ea (S. 31) oder Šamaš (S. 23 24 35). Die Ähnlichkeit besteht dann recht oft in einer einzigen, nicht selten ganz vagen Übereinstimmung der Art etwa, daſs Jesus der Sohn des höchsten Gottes sei, wie auch Šamaš, der Sin, den obersten Gott zum Vater habe (S. 25). Es kommt auch vor, daſs eine Gottheit, die an einer Stelle auf Jesus hinweist, bei einer andern Gelegenheit unter einer Jesus feindlichen Person uns entgegentritt. Adad, der Starke, ist im ersten Šabat Jesus selbst, im zweiten Herodes (S. 8 und 29).

Zuweilen ist Erbt nicht im stande, die nötigen astralen Beziehungen herzustellen. Die Aufforderung zur Nachfolge, die Christus an vier Apostel richtet, fällt in den den Siebengöttern geheiligten Adar. Daſs aber nur vier Apostel erwähnt sind, erklärt Erbt mit der ohne Beleg erwähnten Tatsache, daſs Sonne, Mond und Venus oft ausgeschieden sind und nur die vier Jahreszeitenplaneten erscheinen (S. 9). Die Spaltung des Himmels und die Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube gehören eigentlich der Sommersonnenwende an und passen somit nicht als Šabatmotiv. Doch die Motive werden

gern vertauscht, Winter- und Sommersonnenwendepunkt, Nergal und Ninib wechseln miteinander (S. 8)[1]. Lauter Unstimmigkeiten birgt die Zeitangabe des Todestages. In der Mitternachtsstunde, der Stunde der Verkündigung des Rettergottes, findet die Verurteilung statt, um 6 Uhr früh, welche Zeit den Sieg des Rettergottes bezeichnen müſste, verhandelt Pilatus und spotten die Kriegsknechte; um 9 Uhr morgens, statt in der gleichen Abendstunde, findet die Kreuzigung statt; die Finsternis kommt nicht um Mitternacht, sondern um 12 Uhr mittags. Es herrscht eben an dem Tage, an dem man Christus als Narrenkönig verspottet, die verkehrte Welt (S. 49 f).

Ein weiterer sehr verdächtiger Umstand ist der, daſs gewisse Beziehungen, wo es gerade geht, mythologisches Motiv sind, an andern Orten nicht. So versinnbildet die Durchwanderung durch Galiläa (galîl = Kreis) in Mk 1, 39 den zum Ostermonat Nisan gehörigen Jahreslauf der Sonne (S. 12). Warum hat es an den elf andern Markusstellen diese Bedeutung nicht? Auf das Sternbild des Taurus und damit auf den Ijjar spielt Mk 2, 14 Alphäus (babyl. alpu = Stier) an (S. 14). Da Alphäus Mk 3, 18 dasselbe Motiv andeuten müſste, die dort geschilderte Apostelwahl aber nach dem Schema in den Ab fällt, muſs Alphäi hierselbst nach Erbt auf das Konto des Markusredaktors gesetzt werden (S. 16). Weil Ea, dem der Ijjar geweiht ist, als „Gott Mensch" in den Keilschriften auftritt, soll die bei Mk 2, 10 zuerst vorkommende Bezeichnung „Menschensohn" die Heilung des Gichtbrüchigen in den Ijjar verlegen. Filius hominis kommt noch zwölfmal bei Markus vor, ohne daſs diesem Ausdruck weiter von Erbt irgend eine Bedeutung zugewiesen würde. — Sabbath Mk 2, 23 ff soll Motiv sein und auf Ninib, den Herrn des Nordpunktes der Sonnenbahn, und auf den ihm geheiligten Tammuz hinweisen. Warum? Weil 1, 21 ff bereits von Sabbatheilungen

[1] Ein Beweis liegt an fraglicher Stelle bei Winckler, auf den sich Erbt beruft, nicht vor. Über die Vertauschung der Planeten vgl. Kugler, Im Bannkreis Babels, Münster 1910, 94 ff. Mit diesem Buche sich öfters auseinanderzusetzen, hätte Erbt allen Anlaſs gehabt.

die Rede war, ohne dafs auf Grund dieser Sabbatentheiligung die Rede ist von einem Beschlusse, Jesus umzubringen (S. 15). Mk 1, 11 ist „Jesus, der geliebte Sohn", Motivandeutung und weist auf Marduk, den benî jedûdî Eas (S. 8). Warum nicht Mk 9, 6? Warum versetzt uns die „abermalige Todankündigung" (Mk 9, 30—32) in den dem Totengott Nergal geweihten Monat Kislew, die vorangehende (Mk 8, 31) aber nicht? Mk 10, 43—45 hätte man wieder das Papsukal-Ṭebet = Motiv des Dieners oder Boten anbringen können, Mk 10, 48 das Schweigemotiv des Tišri.

Ein systematisch dem ganzen Buch anhaftender Mangel ist der, dafs Erbt das Opfer einer vergleichenden Methode geworden ist, die sich mit einer zufälligen äufseren Ähnlichkeit begnügt, um dann zu weitgehenden Folgerungen auszuholen. Zu seiner Entschuldigung, freilich auch nicht zur Empfehlung einer auf solchen Voraussetzungen fufsenden vergleichenden Religions- und Mythenforschung kann angeführt werden, dafs er diesen Fehler mit manchen Forschern teilt [1]. Greifen wir die Perikope vom Gichtbrüchigen im zweiten Markuskapitel heraus. Ein Gelähmter erscheint auf einer Bahre, die von vier Mann getragen wird. Nach Erbt fällt diese Erzählung in den Ijjar, welchem Monat der Taurus entspricht. Mit diesem ist wieder der Grofse Bär zusammenzustellen. In ihm haben wir zunächst die vier von den Arabern so genannten Töchter der Bahre, die vier Osirissöhne, die „Hüter der Leiche des Osiris". Die vier Sterne im Viereck sind die Bahre. So etwa nach Erbt (S. 13). Wo in aller Welt bleibt denn der Nachweis, ganz abgesehen von der Stufenleiter, die man vom Gelähmten zum Ijjar zu durchwandern

[1] Es sei kurz erinnert an den von Cosquin zurückgewiesenen Versuch, das Buch Esther in Verbindung zu bringen mit der Rahmenerzählung der Märchen aus 1001 Nacht und mit persischen Legenden (Rev. bibl. 1909, nouvelle série VI 7—49 und 161—197). Vgl. auch in der gleichen Zeitschrift die gegen Stucken gerichteten Ausführungen desselben Verfassers: Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école (Rev. bibl. 1905, 5—38).

hat, daſs die Töchter der Bahre bzw. die Osirissöhne mit dem Groſsen Bären etwas zu tun haben? Wo ist der Nachweis, daſs diese Töchter der Bahre und Hüter der Leiche mit unserem Gelähmten in Beziehung zu setzen sind? Gewiſs, die Viererzahl findet sich überall, aber von einer Leiche, von einer Totenbahre, von Frauen an der Bahre sagt doch Markus nichts. Ist es denn so etwas Auſsergewöhnliches, daſs eine Bahre von vier Mann getragen wird?[1] — Die Gleichnisse vom neuen Tuch auf dem alten Kleid und vom neuen Wein in alten Schläuchen gehören nach Erbt dem Mondmythus an und bezeichnen das Hervorkommen des neuen Lichtmondes aus dem Schwarzmond (S. 14). Der Beweis hierfür, Parallelen aus der babylonischen Mythologie, fehlt. Erbts Gedankengang ist offenbar folgender. Abschnitt 6 (Mk 2, 18—22) fällt nach Erbts Schema in den Siwan, der dem Mondgott Sin geheiligt ist. In den Mythen erscheint der Mond als Bräutigam. Also beruhen die beiden Gleichnisse auf Mondmythen. Müſste nicht das Beweisverfahren, um wissenschaftlich zu sein, den umgekehrten Weg gehen? War nicht zuerst der Nachweis zu führen, daſs es sich bei den beiden Gleichnissen wirklich um Mondmotive handelte, um dann auf den Monat des Mondgottes Sin zu schlieſsen? — Der Name Jairus (יָאִיר = er wird erhellen, oder יָעִיר = er wird erwecken) ist Motivandeutung. Es ist nämlich der Marḫešwan an der Reihe, welcher dem Marduk gehört, „der Tote lebendig zu machen liebt". Wie beweist Erbt die Berechtigung seiner Annahme, daſs eine Motivandeutung vorliegt? Der Name wird in der ganzen Geschichte nur einmal genannt, sonst heiſst es immer nur der Synagogenvorsteher (S. 25). Abgesehen davon, daſs dieser Grund an sich nichts beweist, kommt der Synagogenvorsteher überhaupt nur dreimal vor (Mk 5, 35 36 38), während man nach Erbts bombastischer Ausdrucksweise etwas ganz anderes vermutet. — Wenn der Hammer, die Waffe Thors, des Schützers der

[1] Schlägt man Stucken nach, dann findet man a. a. O. nur Behauptungen, die selbst des Beweises noch bedürfen, aber keinen „Nachweis", wie Erbt behauptet.

Familie, bei den altgermanischen Hochzeiten eine Rolle spielte, so darf man doch nicht wegen der Axt Adads die Ehegesetzgebung (Mk 10, 1—12) dem Šabat, dem Monat Adads, zueignen (S. 42). Wo bleibt denn der Nachweis, dafs in der germanischen Mythologie dem babylonischen Adad Thor nicht blofs als Gewittergott, sondern auch als Schützer der Familie entspricht? Wenn dem Blinden unmittelbar nach der Heilung die Menschen wie wandelnde Bäume vorkommen, dann ist nach Erbts Ansicht an diesen Stellen entschieden ein rudimentäres mythologisches Motiv enthalten. Beweis: der Birnamwald in Macbeth. Nun ist Ištar der heilige Baum. So weisen denn die Motive auf Ištar und ihren Monat Elul hin (S. 34).

Eine günstige Gelegenheit zur astralmythologischen Ausbeutung bietet die Zwölfzahl der Apostel (Mk 3, 13—19; S. 16 ff). Die astralen Motive sollen bekanntlich nach Erbt dazu dienen, die einzelnen Ereignisse zeitlich zu fixieren. Er setzt aber die Namen aller Apostel in Beziehung zu den zwölf Monaten, so dafs sich aus ihnen für die Zeit der Apostelwahl gar nichts feststellen läfst. Da aus andern Motiven der Ab als Monat der Apostelwahl feststeht, hätte es doch nur Sinn, auf Jakobus, den Gerechten, dem nach dem Schema der Ab, der Monat des Ningišzida (des Herrn des Rechts), zuzuweisen ist, hinzudeuten, wenn er in auffallender Weise hervorgehoben wäre, was aber nicht der Fall ist. Die im Apostelverzeichnis zuerst genannten Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes müssen natürlich den vier Weltpunkten Ninib, Nergal, Marduk und Nebo entsprechen. Dafs auch Simon, der Kanaanäer, und Judas Iskariot in besondere Beziehung zu Marduk und Nergal treten, verschlägt weiter nichts. Auch dürfte es wohl ein blofses Versehen sein, dafs Petrus dem Papsukal, dem Gotte des Monats Ṭebet, der allerdings Andreas gehört, gleich gesetzt wird (S. 17). Die Namen der übrigen acht Apostel bergen ebenfalls Motivandeutungen. Man könnte da wohl zur Vermutung kommen, dafs nach Erbt die Apostel überhaupt nur mythische, nicht geschichtliche Personen seien. Doch beugt der Verfasser einem dahin gehenden Mifsverständnis

vor und macht darauf aufmerksam, dafs man im Orient Zufälligkeiten hervorhebt, ihnen einen besondern Platz anweist, sie auffällig betont. So entstehe die Motivandeutung (S. 20). Freilich, eine Lücke enthält Erbts Beweisführung. Er hat vergessen mitzuteilen, wer bei der Namengebung diese weise Vorsicht geübt und für eine solche Harmonie gesorgt hat, dafs zufällig alle zwölf Apostel in das astralmythologische Schema hineinpassen. Vielleicht werden einige Proben den Zweifler überzeugen. Philippus korrespondiert mit Šabat; denn das Sternbild dieses Monats ist der aquarius, in dessen Nähe das Sternbild des kleinen Pferdes liegt. Der aquarius ist also der Pferdefreund, der Philippus. Bartholomäus gehört zum Adar, dem Monat der Siebengötter. Bartholomäus ist etymologisch mit Ptolemäus = Πτολήμιος zu verbinden. Die Siebengötter sind aber die ilâni ḳardûti, die tapfern, die kriegerischen Götter (S. 20).

Gegen Erbts Methode mufs die Wahrnehmung, dafs die durch Motive angedeutete Zeit einigemal mit der von Markus tatsächlich angegebenen nicht übereinstimmt, berechtigtes Mifstrauen erwecken. Der zehnte Abschnitt „Jesus auf dem See" (Mk 4, 1—5 20), der in den Tišri, den Monat des Sonnengottes Šamaš, fällt, wird abgelöst vom elften Abschnitt „Jairus" (Mk 5, 21—43). Dieser wird in den Marḫešwan, der Marduk geweiht ist, verlegt. Nach der Übersetzung Wellhausens, an die Erbt sich anschliefst, lautet 5, 21: „Als Jesus zu Schiffe wieder an das andere Ufer kam, hatte sich eine grofse Menge versammelt, um ihn zu erwarten, und war am See" (S. 25 ff). Ein Vergleich mit 5, 18 zeigt, dafs Markus das Wirken Jesu zu Gerasa auf denselben Tag verlegt, an dem das Töchterlein des Jairus auferweckt wird; dasselbe geschieht übrigens auch bei Lukas (8, 40). Die Lesart ἐν τῷ πλοίῳ (Mk 5, 21), welche aufser dem Vaticanus alle Handschriften bieten, bestätigt, dafs nur das 5, 18 erwähnte Schiff gemeint sein kann. An dieser Feststellung kann auch die ausführlich geschilderte Beziehung zwischen Blutflufs und Mondphasen nichts ändern. Wenn Markus im Verlaufe der Darstellung

zwei Begebenheiten am gleichen Tage sich abspielen läſst, dann genügen in der Tat Motivandeutungen nicht, diese bestimmte Zeitangabe umzustoſsen. Es müſste also auch der Abschnitt „Jairus" in die vorhergehende Gruppe der Šamaš-erzählungen eingereiht werden. Sogar ein Šamašmotiv lieſse sich nachweisen. Man könnte gegen Erbt der Meinung sein, „er wird erhellen" und „er wird erwecken" seien schlieſslich im Grunde doch nicht dasselbe (S. 25), und sich für die erstere Bedeutung aussprechen. Šamaš aber ist es, der Tag für Tag die Welt erhellt, gehört doch zu ihm das Licht (S. 24). Allerdings, wenn wir uns an die Zeitangabe des Markusevangeliums halten, dann wäre kein Stoff mehr da, den Erbt in den Marḫešwan verlegen könnte. Auch die dem Tišri zugewiesene Verklärungsgeschichte (Mk 8, 27—9, 13) findet an dem gleichen Tage statt wie die von Erbt dem folgenden Monat zugeschriebene Heilung des Sprachlosen (Mk 9, 14—29; S. 34 ff). Der Zusammenhang von 9, 13 und 9, 14 verlangt dies gebieterisch, was auch durch Lk 9, 37 f bestätigt wird.

Erbts Hypothese verliert auch dadurch an Wahrscheinlichkeit, daſs der Evangelist Zeitangaben macht, ohne auf irgend ein Motiv Rücksicht zu nehmen, z. B. Mk 1, 13 32 35; 2, 1, oder daſs er durch Hinweis auf den Stand der Saaten und der Wiesen nahelegt, einigermaſsen auf die Zeit zu schlieſsen, z. B. 2, 23; 4, 3 (?); 6, 39. Die Zeitangabe 2, 23 läſst sich nicht in den Tammuz (Mitte Juni bis Mitte Juli) verlegen, wie Erbt es tut (S. 14 f). Denn die Haupterntezeit fällt in die Zeit vom 15. Mai bis 15. Juni (also in den Siwan), während die Gerstenernte noch einen Monat früher liegt, im Ijjar[1]. Dazu kommt, daſs Jesus mit seinen Jüngern vor der Ernte durch die Saatfelder wandert, was uns noch weiter vom Tammuz abführt. Und sollte tatsächlich hier und da die Ernte über den 15. Juni, also in den Anfang des von Erbt unterstellten Monats, verlegt worden sein, so würde er sich

[1] Vgl. hierzu Revue biblique 1909 (nouvelle série VI). Die Tabelle zwischen S. 242/243, wo versucht wird, die landwirtschaftlichen Arbeiten mit dem in Gezer neu aufgefundenen Kalender in Einklang zu bringen.

als Ausnahmetermin, nicht als Zeitmotiv verwenden lassen. Es ist für Erbt ein Glück, dafs er das Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3—20) dem Markusredaktor, der allerdings auch astralmythologisch infiziert war, ohne den chronologischen Zusammenhang zu erfassen[1], zuweist. Denn wenn man annimmt, dafs Jesus anknüpfte an einen vor seinen Augen sich abspielenden Vorgang, was sehr nahe liegt, dann pafst der Tišri (15. September bis 15. Oktober) nicht, dem Mk 4, 1—5 20 zugewiesen wird, da die Saatzeit von Mitte November bis Mitte Januar dauert.

Es scheint nicht angebracht, in einer Abhandlung, welche das Dasein von astralmythologischen Motiven beweisen soll, eine ganze Reihe von Problemen, die teils in die Textkritik, teils sogar tief in die Geschichte des Urchristentums eingreifen, von astralmythologischen Gesichtspunkten aus zu beurteilen. Man operiert da doch mit dem zu Beweisenden als mit einer bewiesenen Tatsache. Der richtige Weg wäre wohl der, bei der einzelnen Untersuchung Beweiselemente zu sammeln, die nicht der astralmythologischen Sphäre entnommen sind. Dann erst wäre nachzuweisen, dafs und wie die astralmythologischen Gebilde die Probe bestehen. Erbt nimmt z. B. Stellung zu der Frage, ob Levi mit Matthäus zu verselbigen sei, und bejaht sie gegen Wellhausen. Um hinzulenken auf Ea bzw. Eas Sohn, „den Sühnepriester unter den Göttern“, vermutet Erbt, dafs ursprünglich Mk 2, 14, Levi d. h. der Priester, neben Matthäus zu lesen war (S. 16). Mit Wellhausen verteidigt Erbt für Bartholomäus die griechische Etymologie, gegen ihn für Bartimäus die hebräische (S. 20 und 45). Beide Male sind Motivrücksichten mafsgebend. Überhaupt ist zu beobachten, dafs seine Stellung für oder gegen Wellhausen fast immer durch Motive entschieden wird[2]. Die Verklärungsgeschichte ist eine Vorwegnahme der Himmelfahrt. Zum

[1] Vgl. Erbt a. a. O. S. 5 Anm. 2 mit S. 24 Anm. 2.

[2] Aufser Wellhausen, Das Evangelium Marci, scheint Erbt überhaupt keine Schrift über das zweite Evangelium studiert zu haben. Wenigstens wird im ganzen Buche eine solche nicht angegeben.

Beweis werden einige „Übereinstimmungen“ zwischen der Verklärung Christi und der Himmelfahrt des Adapa aufgezählt. Ist aber die Verklärung eine Eintragung in das irdische Leben Jesu, so schließt Erbt weiter, dann muſs auch eine Himmelfahrtsgeschichte als Schluſs des Markusevangeliums angenommen werden (S. 37 39). — Die drei Lieblingsjünger Jesu, welche drei der vier Weltecken (στῦλοι) bezeichnen, sind im Apostelkatalog in der Reihenfolge Petrus, Jakobus und Johannes aufgeführt. Bei Paulus (Gal 2, 9) ist die Reihenfolge umgestoſsen. Unter den „Säulen“ verdrängt Jakobus den Cephas entsprechend der damals geltenden Reihenfolge Nabû, Ea, Marduk. Losgelöst von astralen Begriffen bedeutet dies, daſs Petrus vom maſsgebenden Platze in der Christenheit abtritt, „an einen andern Ort zog“ und Jakobus den Primat überlieſs (S. 19 21 52 ff).

Aus der Ausstattung einzelner Jünger mit Beinamen und der Bestimmung der στῦλοι durch Jesus ergibt sich für Erbt, daſs Jesus nicht abgeschieden ist, ohne die Zukunft seines Unternehmens in Berechnung zu ziehen, ohne sein Werk in menschenmöglicher Weise sicher gestellt zu haben (S. 61). Ob wohl Schnitzer nach einer solchen Beweisführung von seiner Meinung, daſs Jesus selbst die Parusie als nahe bevorstehend gedacht hat und keine bleibende Kirche stiften wolle, Abstand nehmen wird?

Trotz aller gemachten Ausstellungen könnte gefragt werden: „Woran liegt es denn, daſs Erbt im stande ist, eine solche Menge astralmythologischer Motive nachzuweisen?“ Dieser Einwand ist nicht allzu schwer zu beantworten. Der Gründe sind mehrere. Vor allen Dingen kommt in Betracht, daſs die jedem Monate zugewiesene Erzählung bzw. Erzählungsgruppe eine Reihe von Personen, Dingen, Handlungen und Situationen umfaſst, von denen die eine oder andere eine mehr oder weniger passende Gelegenheit zur Anknüpfung bietet. So erklärt sich auch die oben berührte Erscheinung, daſs einzelne Motive an andern Stellen des Evangeliums, wo sie sich wiederfinden, ganz unberücksichtigt bleiben. Sollte z. B. die Episode

von den Schweinen zu Gerasa statt in den Tišri in den Tammuz, den Monat Ninibs, fallen, brauchte man um ein Motiv nicht verlegen zu sein. Ist doch das Schwein, das auch in den Tammuz-Adonis-Mythen eine Rolle spielt, dem Ninib heilig. Ein zweiter günstiger Faktor ist zu suchen in dem reichen Arsenal der babylonischen Mythologien und den vielfachen Beziehungen der Götterwelt zum Erdenleben. Der Gott Ea steht z. B. in Beziehung zu Wasser und Unterwelt, zu Ozean und Südhimmel, zu Weisheit und Kunst, zu Handwerk und Gesetz. Er ist Vater des Sprosses der Menschheit, des Menschensohnes (zer amelûti), Schöpfer der Erde und der Menschen, Helfer und Bannlöser. Er heilt das Leid und weckt die Toten auf [1]. Darum kann auch der „Horusknabe, der den Finger an den Mund legt“, einmal in den Tammuz, ein anderes Mal in den Marḫešwan verwiesen werden (S. 31 u. 40). Wie ausgedehnt ist da nicht der Spielraum, wie unbeschränkt die Möglichkeit, Motive zu erspähen! Erst recht, wenn man die Reichhaltigkeit des babylonischen Götterhimmels berücksichtigt. Diese Möglichkeit wird noch verstärkt durch die Tatsache, daſs einzelne Beziehungen zu verschiedenen Gottheiten passen, daſs den einzelnen Götterwesen das ausgesprochen Individuelle zu oft mangelt, was darauf zurückzuführen ist, daſs lokale Gottheiten allmählich zu nationalen erhoben wurden, daſs auch manche miteinander wechseln und vertauscht werden [2]. Dazu kommt ferner der Sternenhimmel mit seiner Vielheit von Namen, die Beziehungen der einzelnen Gottheiten zu ihnen, zum nomadischen Mond- und zum Sonnenjahr der ackerbautreibenden, seſshaften Bevölkerung. Und nicht bloſs der Jahres-, auch der Tageslauf der Sonne stellt rege Anforderung an Babels Götter. Paart sich mit diesen günstigen Bedingungen reiche Kenntnis mythologischer Einzelheiten, die Erbt sicherlich nicht abgesprochen werden kann, und eingehende Bekanntschaft mit Wincklers Schriften, die den semitischen

---

[1] Jeremias a. a. O. 95 ff.

[2] Vgl. Bezold, Ninive u. Babylon, Bielefeld u. Leipzig 1909, 109.

und nichtsemitischen Mythen- und Sagenschatz vom panbabylonischen Standpunkt aus ausbeuten, kommt dazu noch, daſs der Verfasser ein genialer Pionier ist, der es kraft einer guten Kombinationsgabe versteht, von ganz harmlosen, anscheinend keine geheime Sprache redenden Angaben aus Brücken über den Euphrat in Babylons Hauptstadt, Brücken hinauf zu Babels Götter- und Sternenhimmel zu schlagen, dann ist die Möglichkeit gegeben, nicht bloſs das Markusevangelium. sondern jede beliebige Schrift in ein solches chronologisches Schema einzugliedern. Erbts System beweist zu viel. Ihm gilt: „Qui nimis probat, nihil probat."

Wir würden uns einer Unterlassungssünde schuldig machen, wenn wir gleich Erbt die Zeugnisse des christlichen Altertums über das Markusevangelium, soweit sie unser Problem berühren. auſser acht lieſsen. In seiner Kirchengeschichte berichtet uns Eusebius von der alten, durch Papias überlieferten Tradition, daſs Markus ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.[1]

Es wird dem Evangelisten also die chronologische Ordnung abgesprochen. Diesen Einwand tut Erbt ab mit der Bemerkung, daſs man in hellenistischen Kreisen das Schema, das Markus seiner Erzählung zu Grunde gelegt haben muſs, nicht mehr herausfühlte (S. 4). Wenn man Erbt auch nicht unmittelbar auf den zu Ephesus lebenden Apostel Johannes hinweisen kann, da er statt des Apostels einen Presbyter Johannes als Papiasquelle zitiert (S. 3), so wird doch damit der Apostel Johannes als Träger der ephesinischen Tradition nicht ausgeschaltet. Und die Tradition begründet den Mangel einer zeitlichen Anordnung, indem sie betont, daſs Markus nur bei einigen wenigen Tatsachen als Augenzeuge zu gelten hat, im übrigen aber angewiesen war auf die mündlichen Lehrvorträge des Petrus, die in dem jeweiligen Bedürfnis des Unterrichtes ihre Veranlassung fanden[2]. An einer mit solcher

[1] Eus., Hist. eccl. 3, 39.

[2] Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, Münster 1909, 10.

Bestimmtheit auftretenden Angabe darf ernste Arbeit nicht vorübergehen. Vor allem darf sie nicht a priori ablehnend sich verhalten, wie Erbt es tut (S. 3 f). Traditionszeugnisse einfachhin durch ein vages panbabylonisches Schema umstofsen, heifst nichts anderes als Verzicht leisten auf eine methodische Geschichtswissenschaft. Dafs aber das angeführte Zeugnis unter der mangelnden Anordnung nur die zeitliche Reihenfolge versteht, ergibt sich daraus, dafs das Markusevangelium eine sachliche Anordnung keineswegs vermissen läfst, die wegen des häufigen Parallelismus und der strophenartigen Komposition auf einen Semiten als Verfasser hinweist[1].

Auch noch andere geschichtliche Erwägungen sind geeignet, Erbts Theorie als unmöglich darzutun. Diese Kryptozeitangaben im System des Markus konnten doch nur dann einen Sinn haben, wenn sie für den Leserkreis verständlich waren; denn es ist nicht einzusehen, was für einen andern Zweck der Verfasser des zweiten Evangeliums damit verfolgt haben sollte. Nun aber hat Markus in Rom für ein römisches Publikum geschrieben nach den Angaben der altchristlichen Tradition, gegen deren Zuverlässigkeit, wie Harnack zugibt, sich nichts Stichhaltiges einwenden läfst[2]. Wenn man nun mit der Möglichkeit allenfalls rechnen könnte, dafs ein semitischer Leserkreis in seiner orientalischen Weltanschauung den Schlüssel zu dieser rätselhaften Zeitangabe besessen hätte, wie kann ein gleiches angenommen werden bei Lesern, die ausschliefslich der griechisch-römischen Kultursphäre einzugliedern sind? Merkwürdig wäre auch, dafs Markus in einer mehr oder weniger nebensächlichen Frage den Semiten so stark herausgekehrt, im Naheliegenden jedoch, vor allem in der Wahl der Sprache, ganz auf seine Rassenzugehörigkeit vergessen hätte. Nach dem auf Johannes zurückzuführenden Papiaszeugnis hat Markus die von Petrus gehörten Erzäh-

---

[1] Rohr a. a. O. 7 f.

[2] Harnack, Die Chronologie der christlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1897, 653.

lungen genau, ohne jede eigene Beimischung niedergeschrieben[1]. Wie hätte Johannes, einer der intimsten Augenzeugen des gottmenschlichen Wirkens Jesu, zu einer solchen Behauptung kommen können, wenn eine ganze Reihe unhistorischer, aus Tendenzgründen eingeführter Mitteilungen sich nachweisen liefse?

Erbts Auffassung führt auch zu unhaltbaren Forderungen bezüglich der andern Synoptiker. Sie haben mit Markus eine ganze Reihe von „Motiven" gemein. Es mufs also nach Erbt Markus auch das Urevangelium sein, da nicht angenommen werden kann, dafs alle Evangelisten dieselben mythologischen Elemente ersonnen haben. Wie rechtfertigen sie sich denn nun bei Matthäus, der als Augenzeuge die Tatsachen beurteilen konnte?

Das ist ein weiterer Mangel an Erbts Ausführungen, dafs er bei seiner Untersuchung nicht über das Markusevangelium hinausgeht, dafs er es versäumt, seine Aufstellungen einzugliedern in all die Probleme, die mit diesem Evangelium verknüpft sind, und sie mit ihnen in Ausgleich zu bringen. Man mufs Bertholet recht geben, wenn er auf Grund anderer Schriften Erbt eine unerträgliche souveräne Verachtung der schlichten Aussagen der Quellen und eine bis zur Phantastik kühne Kombination von Stellen zum Vorwurf macht[2].

Als Schlufsurteil dürften die gemachten Ausführungen die Behauptung rechtfertigen, dafs Erbts Schrift, obwohl Bestandteil angesehener Veröffentlichungen, ohne Schaden für die Wissenschaft hätte ungeschrieben und ungedruckt bleiben können.

---

[1] Belser, Einleitung in das NT², Freiburg 1905, 60.

[2] Vgl. Kugler a. a. O. x.

Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu.

Von Dr Heinrich Joseph Vogels in München.

Nach unsern beiden ältesten Evangelienhandschriften, dem Sinaiticus und dem Vaticanus, beschreibt uns Mt (27, 45 ff) den Tod Jesu mit folgenden Worten: „Von der sechsten Stunde an aber brach eine Finsternis herein über das ganze Land bis zur neunten Stunde. Um die neunte Stunde aber rief Jesus mit lauter Stimme, indem er sagte: Eloi, Eloi, lema sabachthani, d. h. mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Einige aber der dort Stehenden hörten es und sagten: Der ruft den Elias. Und alsbald lief einer von ihnen, nahm einen Schwamm, füllte ihn mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken. Die übrigen aber sagten: Warte, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihm zu helfen; ein anderer aber nahm eine Lanze, stach in seine Seite, und es kam Wasser und Blut heraus (αλλος δε λαβων λογχην ενυξεν αυτου την πλευραν και εξηλθεν υδωρ και αιμα). Jesus aber schrie abermals mit lauter Stimme und gab den Geist auf.“

Die durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte finden sich nicht nur in Bא, sondern auch, wie man aus Tischendorfs Octava maior ersieht, in CLUΓ 5. 48. 67. 115. 127* syr$^{hr\ sem}$ [1] aeth; überall in genau gleicher Form, mit der einzigen Ausnahme, daſs U vor ἐξῆλθεν ein εὐθέως addiert und die Glieder ὕδωρ und αἷμα vertauscht. Wie es mit der Vulgataüberlieferung steht, hat uns erst die Oxforder Ausgabe gezeigt. Wordsworth-White schlieſsen die Worte mit Recht aus ihrem Text aus, teilen aber in der Note zu Mt 27, 49 folgendes mit. *Post* eum

[1] syr^{sin} hat die Worte nicht, syr^{cu} fehlt.

pergunt sic: alius autem accepta lancea (-cia Rr^2) pupungit (pupunguit D, pupugit *Harl.*, popungit EP^{mg}) latus eius (*om.* eius EP^{mg}) et exiit (exiuit *Reg.*, exit L) aqua et sanguis (-gis Q) DEEP^{mg} LQRr^2, *Harl.* 1023, *B. M. Reg.* I E vi, *corp. oxon.*, aufserdem nennen sie *gat.* Der irische Zweig der Vulgataüberlieferung weist also den Zusatz auf, und zwar alle seine von Wordsworth-White verglichenen Vertreter[1]. Auch hier ist die Fassung der einzelnen Codices untereinander wesentlich gleich und deckt sich völlig mit der griechischen Überlieferung. Nur im Evangelium Gatianum[2] ist die Form etwas alteriert: *alius autem accepta lancea popungit* et aperuit *latus eius et exiuit sanguis et aqua;* hier wird addiert: *et aperuit* und umgestellt *sanguis et aqua;* beide Varianten weisen darauf hin, dafs der Text des gat eine Emendation nach Jo 19, 34 erfahren hat, wie dies auch für den griechischen Codex U angenommen werden mufs.

Bei Westcott-Hort erscheinen die Worte in den berühmten ‚*double brackets*'. Es mag den englischen Gelehrten schwer genug geworden sein, sie in Klammern zu geben; denn die Bezeugung durch Bℵ ist sonst bei ihnen durchaus mafsgebend. Ihre *Notes on select readings* (p. 21 f) lassen auch keinen Zweifel

---

[1] Aufserdem nennt S. Berger (Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 44) folgende Handschriften, die er sämtlich zu den *textes irlandais* rechnet. 1. S. Gall. 51 (das ist jedenfalls die von J. M. A. Scholz, Nov. Test. Graece, vol. I [Lipsiae 1830], proll. p. CXLIX erwähnte Hs; vgl. Th. Zahn, Tatians Diatessaron [Forschungen z. Gesch. d. ntl Kanons I] 29). 2. Book of Dimma (Dublin A. 4. 23; vgl. H. C. Hoskier, Concerning the genesis of the versions of the New Testament II [London 1911] 272). 3. Würzb. 61 (vgl. G. Schepss, Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek, Würzburg 1887, 29; K. Koeberlin, Eine Würzburger Evangelienhandschrift [Progr.], Augsburg 1891, 15). 4. S. Petroc's (M. Br. add. 9381). 5. Bern 671. 6. Paris, Bibl. nat. 342*. 7. P., Bibl. nat. 9386*. 8. P., Bibl. nat. 16262. Zu vergleichen ist auch H. C. M. Rettig, Codex Sangallensis, Turici 1836, proll. p. XXIX. — Franc. Lucas Brugensis, Commentarius in sacros. quatuor Iesu Christi evangelia, tom. I (Antverp. 1712) 595; A. Salmero, Commentarii, tom. X, tract. XLVIII (ed. Col. Agr. 1604, 389 sq); F. H. A. Scrivener, A plain introduction^3, Cambridge 1883, 199 543.

[2] Ed. J. M. Heer, Freiburg 1910.

darüber. Dort rechnen sie mit zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Worte ἄλλος δὲ κτλ. ein echter Bestandteil des Matthäustextes, der früh (namentlich im *Western Text*) um seines Widerspruches mit Jo 19, 34 willen getilgt worden ist; oder aber sie stellen eine sehr alte Interpolation eben nach Jo 19, 34 dar, von der der *Western Text* unberührt geblieben ist. Sie gaben dann folgendes salomonische Urteil: *We have thought it on the whole right to give expression to this view by including the words within double brackets, though we did not feel justified in removing them from the text, and are not prepared to reject altogether the alternative supposition.*

In der Tat scheint eine sehr alte Tradition dafür zu sein, dafs der Lanzenstich nicht erst nach dem Tode Jesu ausgeführt wurde, wie Jo 19, 32 ff uns erzählt. Denn schon die Polemik des Origenes gegen Celsus[1] wird erst dann recht verständlich, wenn dieser letztere über ein Ausströmen von Blut und Wasser vor dem Tode Jesu gespottet hatte. Auch Chrysostomus mufs in seinem Matthäusexemplar vom Lanzenstich gelesen haben; denn Hom. 88 in Matth.[2] spricht er zunächst über Mt 27, 46 f und fährt dann folgendermafsen fort: Ἐνόμισαν Ἠλίαν εἶναι, φησὶ, τὸν καλούμενον, καὶ εὐθέως ἐποτίσαν αὐτὸν ὄξος. Ἕτερος δὲ προσελθὼν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε (al. ἔπληξε, ἤνοιξε). Die folgenden Worte freilich klingen, als ob Jesus bereits gestorben sei, als dies geschah: Τί γένοιτ' ἂν τούτων παρανομώτερον, τί δὲ θηριωδέστερον, οἳ μέχρι τοσούτου τὴν ἑαυτῶν μανίαν ἐξέτειναν, καὶ εἰς νεκρὸν σῶμα λοιπὸν ὑβρίζοντες; Σὺ δέ μοι σκόπει πῶς ταῖς παρανομίαις αὐτῶν εἰς ἡμε-

[1] Die Worte lauten nach Migne, P. gr. 11, 857: εἶτά φησιν ὁ κέλσος· τί καὶ ἀνασκολοπιζομένου τοῦ σώματος ποῖος ἰχώρ, »οἱόσπερ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν«; ἐκεῖνος μὲν οὖν παίζει. ἡμεῖς δὲ ἀπὸ τῶν σπουδαίων εὐαγγελίων, κἂν μὴ κέλσος βούληται, παραστήσομεν ὅτι ἰχὼρ μὲν ὁ μυθικὸς καὶ ὁμηρικὸς οὐκ ἔρρευσεν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ σώματος· ἤδη δ' αὐτοῦ ἀποθανόντος εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἔνυξε κτλ. Zu vergleichen ist auch Barn., Epist. 7, 9 (Funk, Patr. apost. I 60, 17): Οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες; ἀληθῶς οὗτος ἦν, ὁ τότε λέγων, ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι.

[2] Migne, P. gr. 58, 776.

τέραν κέχρηται σωτηρίαν. Μετὰ γὰρ τὴν πληγὴν αἱ πληγαὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐκεῖθεν ἀνέβλυσαν. Aber da dann sich wieder ein Wort aus Mt: „ὁ δὲ ἰησοῦς, κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκε τὸ πνεῦμα" unmittelbar anreiht, Chrysostomus durch nichts zu erkennen gibt, daſs die Worte ἕτερος δὲ προσελθὼν κτλ. sich bei Johannes finden, dort bei Johannes von einer Verspottung durch den Soldaten nicht die Rede ist, so wird nichts anderes übrig bleiben, als anzunehmen, daſs Chrysostomus in seinem Mt-Evangelium eben nach Mt 27, 48 die Stelle vom Lanzenstich gelesen hat [1]; und man kann entweder mit Tischendorf [2] denken, daſs das νεκρόν von dem Kirchenvater nicht im eigentlichen Sinn genommen worden ist — die Roheit des Soldaten ist ja sicherlich ebenso groſs, wenn er einen Sterbenden durch den Lanzenstich verspottete, als wie wenn die Miſshandlung an dem Toten verübt wurde —, oder man muſs mit J. P. P. Martin [3] einen Gedächtnisfehler bei Chrysostomus annehmen, der sich von Jo 19, 34 her leicht erklären würde [4].

Etwa hundert Jahre nach dem Tod des Chrysostomus entbrannte in unserer Angelegenheit zu Konstantinopel ein heftiger Streit. Im II. Bd der Bibliotheca orientalis [5] teilt Assemani einen Brief des Bischofs Severus von Antiochien († 538) an Thomas, den Bischof von Germanicien, mit, in dem wir hören, daſs es damals Leute gegeben hat, die ihre Meinung, der Lanzenstich sei zu Lebzeiten Jesu erfolgt, im Text des ersten Evangelisten ausgesprochen fanden. *Haec res,*

---

[1] Anders Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons I 27.

[2] Novum Testamentum Graece, ed. oct. crit. mai. z. St.

[3] Le δια τεσσαρων de Tatien, Revue des questions historiques XXXIII (1883) 383 ff.

[4] Vgl. auch die (nur lateinisch erhaltene) Homilie an Neugetaufte, wo zwar ausdrücklich gesagt wird, daſs der Lanzenstich nach dem Tode erfolgt sei, aber die Umstellung *aqua et sanguis* sich findet: *Mortuo enim ait, Iesu, et adhuc in cruce pendente, approximat miles, latus lancea percussit, et exinde aqua fluxit et sanguis. Unum baptismatis symbolum, aliud sacramenti. Ideo non ait: Exiit sanguis et aqua, sed exiit aqua primum et sanguis, quia primum baptismate diluimur, et postea mysterio dedicamur.* (Siehe S. Haidacher, ZkTh XXVIII [1904] 183.)

[5] p. 81 f.

so erzählt der Bischof, *summo studio discussa est quum mea tenuitas in urbe regia esset Macedonii eiusdem urbis quondam archiepiscopi causa.* Zur Entscheidung der Streitfrage holte man das angeblich im Grab des Apostels Barnabas auf Cypern gefundene Exemplar des Matthäusevangeliums herbei, in dem sich die Stelle nicht fand. Der Bischof fügt hinzu, dafs keiner von den alten Auslegern von einer solchen Matthäusfassung wisse, aufser Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien [1].

Auch im Abendland haben Auseinandersetzungen über den Zeitpunkt, in dem der Lanzenstich erfolgte, stattgefunden. Im Jahre 1311 erliefs Papst Klemens V. auf dem Konzil von Vienne die Entscheidung: *Nos igitur ad tam praeclarum testimonium* — vorher ist Jo 19, 33 ff zitiert — *ac sanctorum Patrum et Doctorum communem sententiam apostolicae considerationis, ad quam dumtaxat haec declarare pertinet, aciem convertentes, sacro approbante Concilio, declaramus, praedictum Apostolum et Evangelistam Ioannem rectum in praemissis factae rei ordinem tenuisse, narrando, quod Christo iam mortuo, unus militum lancea latus eius aperuit* [2]. Diese Entscheidung war veranlafst durch Äufserungen des Petrus Johannis Olivi, dem man vorwarf, dafs er behauptet habe, der Lanzenstich sei vor dem Tode Jesu erfolgt. Jene Anklage gegen Olivi ist nun wohl zu Unrecht erfolgt; Olivi scheint nur die Möglichkeit der Tatsache in sehr behutsamer Weise ausgesprochen zu haben. Aber nachdem einmal die Frage angeschnitten war, gab sie in den Vorverhandlungen des Konzils Anlafs zu interessanten Erörterungen. In einer Schutzschrift [3] weist der Freund Olivis,

---

[1] Die Stelle mufs in den verloren gegangenen Homilien zum Matthäusevangelium gestanden haben. Über den Bibeltext Cyrills vgl. A. Rücker, Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien, Breslau 1911, 62 ff.

[2] Constit. „De summa Trinitate et fide catholica", bei Denzinger[11] 209. Dieses Stück wurde in das Corpus iuris canonici aufgenommen (Clementin. lib. I, tit. I). Vgl. dazu die Glosse (ed. Friedberg II 1132 und Prolegg. p. LXII).

[3] Ediert von Ehrle, im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von H. Denifle und Fr. Ehrle II 374 ff.

Ubertino von Casale, zunächst die Anklage als falsch zurück; dann wendet er sich der Frage selbst zu und stellt fest, daſs Bernard von Clairvaux an vier Stellen ebenfalls die Auffassung vertritt, der Lanzenstich sei vor dem Tode Jesu erfolgt[1]. Dann aber folgt eine Stelle, die ich um ihrer Wichtigkeit willen ganz hier mitteile: Item beatus Jeronimus, qui ex mandato Damasi pape evangelia correxit, sicut patet in epistola, quam scribit eidem pape, et dicit, quod in latinis codicibus plura erant defectiva et superflua, in illa epistola ostendit signa et cotationes, per que sua correctio cognoscatur. Et in evangelio Mathei secundum ipsum correcto et cotato iuxta formam predicte epistole, ponitur iste textus de verbo ad verbum XXVII° cap.°, sicut de illo libro multum antiquo extraximus, quin etiam in quam pluribus aliis exemplaribus invenitur: *Et circa horam nonam clamavit Yhesus voce magna: helij helij la maça batani, hoç est deus meus, deus meus, ut quid dereliquisti me. Quidam autem illiç stantes et audientes dicebant: Eliam vocat iste. Et continuo currens unus accepta spongia implevit aceto et imponit arundini et dabat ei bibere. Alius autem accepta lancea pupugit latus eius et exivit sanguis et aqua. Jhesus autem clamans voce magna emisit spiritum. Et ecce velum templi scissum est etc.* Et in dicto libro iuxta signationem totius libri vidimus oculata fide signa numerorum tam ex nigro colore quam rubeo iuxta decem canones, quos in premissa epistola Jeronimus exprimit. Per que signa patet aperte

[1] Tatsächlich sind sie nicht Eigentum des hl. Bernard, sondern gehören dessen Freund Ernald von Bonneval zu (vgl. Archiv II 403[1]). — Eine systematische Erforschung der Frage würde zweifellos ergeben, daſs die Annahme, der Lanzenstich sei vor dem Tode Jesu erfolgt, weit verbreitet war. Vgl. etwa die bei C. Kröner, Die Longinuslegende, ihre Entstehung und Ausbreitung in der französ. Litteratur (Diss.), Münster i. W. 1899, 17 23 42 angeführten Stellen aus Jac. de Voragine, Hrabanus Maurus und Raoul de Cambrai; R. P. Wülcker, Das Evangelium Nicodemi in der Abendländ. Literatur, Paderborn 1872, 47 Anm. — Noch bei Henr. Corn. Agrippa (De incertitudine et vanitate omnium scientiarum, cap. 99 (ed. Colon. Agr. 1598) liest man als Worte eines anonymen Scholiasten: *defecit Matthaeus quando scripsit Christum nondum mortuum, dum lancea latus eius aperuit.*

secundum beati Jeronimum, cui plus creditur quam aliis doctoribus de veritate textus, quod idem textus, qui supra positus est, debet esse in evangelio Mathei de vulnere laterali Christi inter duos clamores eius secundum exemplaria vera et sua, que ipse de mandato predicti pape transtulit et correxit; et hoc ipsum in pluribus libris coreptis etiam reperitur. Causam autem, quare non habeatur in pluribus libris, satis explicat in epistola supradicta[1].

Hier hören wir also von einer weiteren, sehr alten Vulgatahandschrift, die den Zusatz enthielt, freilich in einer Fassung, die das charakteristische *aqua et sanguis* nicht mehr bietet, wohl aber noch das *continuo* ausläſst. Es würde sich vielleicht verlohnen, der Frage nachzugehen, ob und was man Ubertino auf diese Ausführungen geantwortet hat. Mit seiner Ansicht, daſs Jesus beim Lanzenstich noch gelebt habe, ist er jedenfalls nicht durchgedrungen.

Auch heute neigt die Textkritik dahin, unsere Stelle als Eindringling zu betrachten. Tischendorf und B. Weiſs schlieſsen sie ganz vom Text aus, Westcott-Hort geben sie, wie gesagt, in Doppelklammern. Aber dieses Vorgehen stützt sich sicherlich mehr als auf textkritische Gründe auf Erwägungen allgemeiner Art, namentlich jener, daſs man es dem Evangelisten nicht zutrauen mag, daſs er uns von einem Hervorgehen von Wasser und Blut — den Zeichen des eingetretenen Todes (vgl. Jo 19, 35) — vor dem erfolgten Tode berichtet[2]. Indessen dieser Umstand wird schwerlich den Ausschlag geben dürfen, da die in Bℵ usw. repräsentierte

[1] Archiv II, 404, 22. Dazu fügt Ubertino noch eine weitere Stelle: Item licet evangelium Nicodemi non sit authenticum, tamen ibi postquam posuit, quomodo crucifixerunt Yhesum et cum eo latrones et postquam posuit, quomodo Yhesus devotissime dicebat Patri: *ignosce illis;* et postquam posuit, quomodo principes sacerdotum illudebant ei et quomodo etiam milites illudebant ei et offerebant acetum et fel, dicit hunc textum: *Longinus autem miles accipiens lanceam fixit in latus eius et continuo exivit de latere sanguis et aqua.* Et post hoc ponit conversionem latronis boni et tenebras factas et clamorem Christi et exspirationem sue sanctissime mortis (Archiv II 405, 4).

[2] Vgl. die Bemerkung bei Wordsworth-White zu Mt 27, 49.

Fassung die lectio difficilior darstellt, und an sich viel eher anzunehmen ist, daſs man frühzeitig die unbequemen Worte getilgt hat, als daſs „eine ungeschickte Interpolation aus Jo 19, 34“ [1] in unsere ältesten Handschriften eingedrungen ist. Und wenn diese Stelle eine Glosse ist, wie erklärt sich dann ihr Eindringen in die griechische, die lateinische, die syrische Überlieferung? Dann muſs sie in der Tat sehr alt sein, sie muſs eingetragen worden sein, ehe diese verschiedenen Zweige existierten.

Nun ist seit den Tagen Wettsteins eine Evangelienminuskel (72; Brit. Mus. Harley 5647) [2] bekannt, die neben Mt 27. 48 am Rande folgendes Scholion enthält:

ση. ὅτι εἰς τὸ καθ' ἱστορίαν εὐαγγέλιον Διαδώρου καὶ Τατιανοῦ καὶ ἄλλων διαφόρων ἁγίων πατέρων τοῦτο πρόσκειται: ση. ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν. καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα: τοῦτο λέγει καὶ ὁ Χρυσόστομος.

Der Hinweis auf Chrysostomus besteht hier, wie wir oben sahen, zu Recht. Wer mit Diodor [3] und mit den „andern heiligen Vätern“ gemeint ist, bleibt zweifelhaft; aber zu vielen Erörterungen hat der an zweiter Stelle stehende Name Anlaſs gegeben, da mit den Worten εἰς τὸ καθ' ἱστορίαν εὐαγγέλιον, wie auch Zahn [4] anerkennt, wohl eine Evangelienharmonie bezeichnet wird. Aber bei der Frage, ob Tatian die Erzählung des Todes Jesu wirklich so angeordnet hat, bzw. von hier aus der Zusatz in die Evangelienüberlieferung eingedrungen sein mag, ist man über Erwägungen allgemeiner Art nicht hinausgekommen. Textkritisch hat man sich bis heute damit begnügt, zu konstatieren, daſs sowohl der Kommentar Ephräms wie auch das arabische Diatessaron die in Frage kommende Stelle nach Johannes geben und von einem Lanzenstich in die Seite des lebenden Jesus nichts wissen [5].

---

[1] So Zahn, Das Evangel. d. Matth.[2], Leipzig 1905, 706.

[2] Nach Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes I 145, stammt sie aus dem 11. Jahrhundert. Ob das Scholion gleichaltrig ist, weiſs ich nicht.

[3] Vgl. Zahn, Forschungen I 28[1]. [4] Ebd. 28.

[5] Für die im folgenden erwähnte Umstellung *aqua et sanguis* vgl. übrigens G. Mösinger 245, 12: *per mysterium aquae et sanguinis ex*

Und doch liegen seit mehr als vierzig Jahren die Materialien bereit, die es ermöglichen, in dieser Sache eine Entscheidung zu fällen. Man darf nur die Mühe nicht scheuen, einmal das Textbild der Johannesstelle etwas genauer ins Auge zu nehmen.

Als charakteristisch für den Mt-Zusatz müssen zwei Varianten gelten, zunächst die Omission von εὐθύς (*continuo*), dann die Umstellung ὕδωρ καὶ αἷμα (*aqua et sanguis*)[1]. Beide Varianten kehren aber bei Jo wieder. Tischendorf nennt als Zeugen der Umstellung ὕδωρ καὶ αἷμα: Υ (graec) e sah[askew] cop Eus[dem 504]; für das Fehlen von εὐθύς führt er an: Υ e. Diese Reihe der testes ist zunächst noch etwas zu vervollständigen. In Theologie und Glaube I (1909) 291 f teilt Mannucci (nach P. de Lagarde, Catenae in Evang. Aegyptiacae, Göttingen 1886) ein Irenäusfragment mit, in dem es (nach Mannuccis Übersetzung) heifst: *Etenim inde a crucifixione non adfuerat Thomas, et quando dixerunt ei discipuli quod dederunt ictum lançeae in latus eius et exiuit aqua et sanguis, credidit; quando autem dixerunt ei quod resurrexit a mortuis, non credidit etc.* Schon M. hat auf die Fassung *aqua et sanguis* hingewiesen; dazu hat J. Denk (Theol. u. Glaube I 684 f) mit Recht bemerkt, dafs hier auch das Wort *continuo* fehlt, und die Fassung *et exivit aqua et sanguis* in zwei merkwürdigen Punkten mit dem Text des altlateinischen Codex Palatinus (e) und der griechischen Handschrift Υ übereinstimmt. Aus Sabatier z. St. hätte man sehen können, dafs Ambrosius den gleichen Text vertritt. De Patr. 4 heifst es nämlich: ...*lancea militis apertum latus emisit aquam et sanguinem. Sic enim dixit Iohannes: quia exivit de eo aqua et*

---

latere Christi effluentium ... 260, 26: *similiter aquam et sanguinem haec oliva dedit in morte sua* (anders 259, 15 ff.)

[1] Diese Umstellung mufs wohl mit 1 Jo 5, 6 zusammenhängen, denn hier heifst es: Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, während die Bℵ-Fassung von Mt 27, 49 lautet: καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.

sanguis. Aqua ad lavacrum, sanguis ad pretium. Aqua nos abluit, sanguis nos redemit (CSEL 32. 2; 138, 16). Aufserdem notiert Sabatier noch Epiphan. In I cantici cantic. *et percussit quidam latus Iesu et exiit aqua et sanguis*, eine Stelle, die ich nicht identifizieren kann[1]. Also auch hier noch zweimal zusammen ein Fehlen von *continuo* und die Umstellung *aqua et sanguis.*

Dafs zwischen einer solchen Fassung des Johannestextes und unserem Matthäuszusatz ein Zusammenhang bestehen mufs, liegt wohl auf der Hand. Aber welcher? Es scheint ebenso abenteuerlich, anzunehmen, dafs der von Y e vertretene Johannestext aus dem Matthäuszusatz erwachsen ist, wie dafs das Verhältnis umgekehrt liegen soll. Es bleibt also nur die Annahme, dafs beide Stellen die Einwirkung eines andern, dritten Textes erfahren haben. Welcher Text aber soll das gewesen sein?

Nun sehe man bei Wordsworth-White die Seite 635 nach. Da heifst es richtig zu Jo 19, 34: *om.* continuo *e.* [Die Angabe, dafs auch Y^{graec} das εὐθύς omittiert, fehlt bei W.-W.] >aqua et sanguis *e cum gr.* Y. Jetzt wende man das Blatt, da lautet die erste Bemerkung auf S. 636: 35. *om. versum* F *e.*

Es wird Zeit sein, uns daran zu erinnern, dafs der Evangelientext von F (Codex Fuldensis) in Diatessaronform geboten wird, dafs wir hier eine Harmonie vor uns haben, die jetzt zwar einen ziemlich reinen Vulgatatext bietet, aber auf einer andern, entweder griechischen oder — wie ich annehmen möchte — altlateinischen Grundlage ruht. Ist das Zusammentreffen von e und F in der Omission des Verses vielleicht nur ein Zufall? Daran wird niemand glauben, der sich klar gemacht, dafs in einem Diatessaron, das den Lanzenstich als vor dem Tode geschehen darstellte, der Vers Jo 19, 35 keinen Platz mehr hatte. Der Schreiber des Scholions in der Minuskel 72 hat den Namen Tatians nicht mit Unrecht zu unserer Stelle gesetzt.

[1] In dem Kommentar zum Hohenlied des Philo von Karpasia (Migne, P. gr. 40) finde ich die Stelle nicht.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1912** und das Format 8° sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament[1].

a) Allgemeines.

1. Bibliographie und Schriftstudium.

Christlieb, M., *Harnack-Bibliographie. Zum sechzigsten Geburtstage Adolf Harnacks zusammengestellt* (VIII u. 94. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): Da sich unter den 1082 Nummern dieser Bibliographie auch zahlreiche ntl Untersuchungen usw. befinden, sei hier auf sie hingewiesen.

De Witt-Burton, E., *The place of the NT in a theological curriculum* (AmJTh XVI 181—195): Gibt Winke über Stoffverteilung: 1. Vorbereitende Studien. 2. Interpretation. 3. Geschichte des Urchristentums. 4. Kanongeschichte und Geschichte der Kritik und Interpretation.

Walker, D., *Present day criticism* (Exp 8. S. III 243—253): Hält eine Umschau in der ntl Bibelkritik unserer Zeit. K.

Moffatt, J., *The theological use ot the New Testament* (Exp 8. S. III 504—516): Eine ziemlich allgemein gehaltene Antrittsvorlesung. K.

Allo, E.-B., *Quelques mots sur la „liberté scientifique“ et l'étude des origines chrétiennes* (RClfr LXIX 148—179): Beachtenswerte Darlegungen, wie sehr die „Weltanschauung“ die Arbeit auf dem Gebiet der ntl Wissenschaft (z. B. bei Behandlung von Mt 16, 17—19) beeinflufst. Seppelt.

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Kühnl, A., *Lehrbuch der Offenbarungsgeschichte des Neuen Bundes für Gymnasien, Realschulen und verwandte Lehranstalten* (160 S. mit 30 Bildern und 2 Karten. Wien 1911, Pichler. *Kr* 2.40): Mit reichlicher Anführung des Schrifttextes, dem erklärende Bemerkungen vorausgehen oder eingefügt sind (nach J. Besti, Theol.-prakt. Quartalschrift LXV 396 f).

Blunt, W. F., *Faith and the New Testament* (124. Edinburgh, T. & T. Clark. 2*s*): Behandelt in fünf leicht lesbaren Kapiteln die Entstehung der ntl Schriften und des ntl Kanons (nach ExpT XXIII 455). K.

Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen.* 2. und 3. Aufl. (Handbuch zum NT, I. Bd, 2. u. 3. Teil: X u. 448 mit 5 Abb. im Text und 14 Tafeln. Tübingen, Mohr. *M* 8.—): Die erste Auflage dieser sehr wertvollen kurzen Darstellung der „hellenistisch-römischen Kultur“ (1907) ist BZ VI 49—52 ausführlicher besprochen worden. Die zweite Auflage ist eine völlige Umarbeitung besonders in den Abschnitten: Die weltgeschichtliche Bedeutung des Hellenismus; der Individualismus; das Schulwesen; die hellenistische Religionsgeschichte und die religiöse Entwicklung unter der Römerherrschaft, wobei die Kräfte und Tendenzen der Mysterienreligionen noch mehr herausgearbeitet wurden; Urchristentum und religiöser Synkretismus. In dem letzteren Abschnitt will W. zeigen, wie hellenistische Vorstellungen

[1] K = Dr Karl Kastner, Repetent in Breslau.

auch in den Christusglauben eingedrungen sind. Dazu rechnet er (S. 222) auch das Dogma von der wunderbaren Geburt Christi, wofür „griechische Legenden und Mythen die treffendsten (?) Parallelen bieten". Dasselbe habe auch die Interpolation von Lk 1, 34f (vgl. dagegen O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung: BSt X, 5, 1905) und die Voransetzung der Legenden von Mt 1 und 2 vor das Evangelium veranlafst. Sollten hier nicht prinzipielle Anschauungen W. zu Streichungen am Evv-Text verführt haben? — „Die urchristlichen Literaturformen" (den Subskribenten des ganzen Werkes ist die völlig gleichlautende erste Auflage zugesandt worden, welche eine andere Paginierung hat, aber am inneren Rand auch die Seitenzahlen der 2. Auflage anmerkt, nach denen zitiert werden möge) behandeln die ntl Schriften und die entsprechenden Apokryphen, wie auch den Klemens- und Barnabasbrief und die Ignatiusbriefe, sowie die christliche Apologetik unter dem Gesichtspunkt der Form. Zwar kann man grofse Partien im Buche lesen, die sich mit dem Inhalt und den Verfasserfragen und nicht mit der Form dieser Schriften befassen, aber für W. ist der Begriff Form nicht so formal wie bei andern die Form behandelnden Literarhistorikern. Die Art zum Beispiel, wie die Auferstehungsbotschaft sich inhaltlich ausgebildet hat und gewachsen ist, fällt auch unter W.s formale Betrachtung. Dabei gibt W. etwas zu, was „wie ein Zirkel aussieht". „Ohne ein klares Bild der Verkündigung Jesu und der urchristlichen Predigt von Christus ist es nicht möglich, den einzelnen Traditionen ihre Stelle in jener oder in dieser, am Anfang oder am Ende oder mitten in der Umbildung der einen in die andere anzusetzen; aber andererseits übt die philologische Analyse einen Einflufs auf die Auffassung der geschichtlichen Entwickelung aus" (S. 272). W.s Evangelienkritik berührt sich methodisch eng mit der von Wellhausen. Dieser und Schwartz haben W. auch überzeugt, dafs im Jo-Ev Grundschrift und Bearbeitung zu scheiden seien; der Zebedäide Johannes hat mit beiden nichts zu tun. Die Reden dieses Ev.s sind ebenso wie die der Apg frei konzipiert. In dieser ist die β-Rezension des Aposteldekretes nicht ursprünglich. Bei Beurteilung der Briefliteratur ist Deifsmanns Scheidung von Brief und Epistel zu weitgehend. Röm 16 kann echt sein. Hingegen sind 2 Thess und wohl auch Kol und der davon abhängige Eph, sowie die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe (abgesehen von 2 und 3 Jo) Pseudonyma. — Die „positive" ntl Kritik wird in W.s Literaturformen fast auf jeder Seite zum Widerspruch herausgefordert. Um so freudiger wird sie durch W.s Ausführungen über die schriftstellerische Selbständigkeit Pauli und andere zutreffende Charakteristiken und Inhaltsangaben berührt sein.

Bindley, T. H., *The epistolary element in the NT* (Interpreter VIII 154 bis 170): Eine kurze Charakteristik der Bedingungen und Arten des im NT enthaltenen brieflichen Verkehrs mit den Christen, sowie eine Aufzählung der einzelnen Briefe: B. ist inspirationsgläubig, betont aber, dafs den Verfassern der Briefe die Intention of writing „Holy Scripture" fehlte.

Godet, F., *Studies on the NT* (408. Ld., Hodder. 2 s).

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Riggenbach, *Probleme der ntl Textkritik* (Reform. 1912, 226—229 242—244).

2. Sprachliches.

Nunn, H. P. V., *A short syntax of NT Greek* (XII u. 140. Cambridge. 2 s 6 d): Will nicht vollständig sein, sondern mehr Schulzwecken dienen.

Boatti, A., *Note grammaticali sul Nuovo Testamento* (Didaskaleion I 75—78): 1. Die Übersetzung faciamus ist beeinflufst durch die Lesart (DEF) εἰ θέλεις ποιήσωμεν (Mt 17, 4). 2. Die Konstruktionen εἶναι εἰς, ἔχειν εἰς und καὶ ἐγένετο sind Hebraismen.

Cremer, H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der ntl Gräzität.* 10., völlig durchgearb. und vielf. veränderte Aufl., herausgeg. von J. Kögel. 2. Lieferung: *Ἀρετή-Δίκαιος* (S. 161—304. Gotha 1911, Perthes. *M* 4.—): Vgl. BZ IX 187.

Banks, J. S., The Good and the Beautiful (ExpT XXIII 281—282): Gibt Unterschiede an zwischen καλός und ἀγαθός im NT. K.

Nestle, E., A new word for the Greek Testament (ExpT XXIII 332): εὐποιῆσαι statt εὖ ποιῆσαι nach dem Cod. Vatic. zu Mk (z. B. 14, 7, aber auch Is 41, 23). K.

Hudson-Williams, T., A new word for the Greek Testament (ExpT XXIII 379—380): Ergänzt Nestles vorgenannte Bemerkung über εὐποιεῖν durch Belege aus der Profanliteratur. K.

3. *Ausgaben.*

Nestle, E., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto curavit.* Editio nona recognita (24⁰. XXIV u. 665 mit 5 Karten. Stuttgart, Privileg. Württemberg. Bibelanstalt. *M* 1.20): Alle Jahre oder alle zwei Jahre erschien bis jetzt eine Neuauflage dieser weitverbreiteten Handausgabe. Die Neuauflage bringt einige kleine Verbesserungen und eine um mehr als 600 Angaben vermehrte Beifügung von Parallelstellen, die zum grofsen Teil A. Leube beisteuerte. P. Schmiedel lieferte Verbesserungen für den Apparat.

4. *Griechische Handschriften.*

Goodspeed, E. J., *The Toronto Gospels* (21. Chicago 1911, Univ. of Chic. Press).

Pott, A., *Der griechisch-syrische Text des Matthäus ε 351 im Verhältnis zu Tatian* s^{sc} *Ferrar* (52. Lp., Teubner. *M* 2.—): Gibt eine genaue Beschreibung dieser im Besitz der Mifs Algerina Peckover befindlichen Evv-Hs saec. XI—XIII, untersucht ihr Verhältnis zu den syrischen Verwandten mit dem Ergebnis, dafs sie die einzige bekannte Hs ist, die im Kontext einer ganzen Geschichte (Mt 17, 24—27) und in mehreren sonst alleinstehenden Einzellesarten nur mit Tatian sich deckt; auch eine Vorlage von s^c hat grofsen Einflufs auf die Korrekturen der Hs gehabt. Eine Untersuchung des Verhältnisses zu den griechischen Verwandten ergibt eine Reihe von wertvollen Beobachtungen, so dafs die Hs aus dem J-Kreise (nach Soden) hervorgegangen ist und der Redaktion des Eusebius (J^r) nahesteht. Eine Kollation der Hs beschliefst die viel Einzelmaterial bietende Studie.

Savary, A., Les papyrus grecs et la critique textuelle du NT (Revue de l'Or. chrét. 2. S. VI 396—415): Eine Preisarbeit des Institut catholique in Paris, welche die ntl Papyrusfragmente aufzählt und textkritisch würdigt. Dieselben gehören alle der Textfamilie H an und bestätigen die Vorzüglichkeit von ℵB, bieten aber wenig neue Varianten.

Merk, A., S. J., *Bibel-Fragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri.* II. *Ntl Texte* (ZkTh XXXVI 389—404): Über die 1 Kor 7, 18—8, 4 Phil 4, 2—8 Hebr 9, 12—19 Apk 1, 4—7; 3, 19—4, 3 und Mt 4, 23f enthaltenden Blätter aus dem 7. Bande der Oxyrhynchus-Papyri, wobei auf Orthographie, Interpunktion und Abkürzungssystem besonders geachtet ist.

5. *Übersetzungen* (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Lagrange, M. J., rezensiert *H. J. Vogels, Die altsyrischen Evv* usw. (s. oben S. 183f) (Rb N. S. IX 284—294) sehr ausführlich, um seine Bedenken gegen V.s Resultate und Methode zu begründen.

Sanders, H. A., Hoskier's genesis of the versions (Am. Journ. of Philol. XXXIII [1912] 1): Zu Hoskier, Genesis of the versions of the NT (s. oben S. 184).

Herklotz, Zur altsyrischen Evangelienübersetzung (oben S. 132).

Burkitt, F. C., *The Syriac forms of NT. Proper names* (aus Proceedings of the British Academy V: 32. Ld., Frowde. 2 s): Dieser Akademievortrag behandelt dasselbe Thema wie Schwen (s. oben S. 184) und eitlt weiteren Kreisen zahlreiche Einzelbeobachtungen mit, z. B. dafs Nazareth mit Chorazin in Verbindung zu bringen sei (nach E. Nestle, ThLbl XXXIII 292f).

Schwen, P., Berichtigungen zu der Tabelle der Eigennamen im syrischen NT (ZAW 1911, 267ff) (ZatW XXXII 155).

Noch einmal zum illustrierten syrischen Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem (Ochr N. S. I 324—327): Erklärung von J. Reil und Gegenerklärung von A. Baumstark in der BZ IX 406 (vgl. auch oben S. 184) berührten Angelegenheit.

Delaporte, L.-J., L'Évangéliaire Héracléen et la tradition Karkaphienne (Rb N. S. IX 391—402): Bespricht die Bedeutung der im Kloster von Karkaphta gesammelten Š^e^mâhe und K^e^râiâthâ (Lesarten), die mit der Heracleensis sehr verwandt sind, und ediert aus Paris. 66 die zu Mt gehörigen Variantenangaben.

Heer, J. M., Neue griechisch-saïdische Evangelienfragmente (Ochr N. S. II 1—47): Ediert unter Beifügung zweier Tafeln den Text von 5 griechisch-saïdischen Pergamentblättern (Lk 24, 1—12 Mk 16, 2—20 Lk 24, 36ff) in der Universitätsbibliothek zu Freiburg i. Br. und schickt paläographische, textkritische und liturgiegeschichtliche Bemerkungen voran. Interessant ist, dafs die Fragmente die beiden sog. Markusschlüsse enthalten. H. folgert, dafs auch in der alten saïdischen Übersetzung Mk wie in ℵBsy^s mit 16, 8 geschlossen hat.

Strzygowski, J., *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar* (Huschardzan, Festschrift aus Anlafs des 100jährigen Bestandes der Mechitaristen-Kongregation in Wien [1811—1911] und des fünfundzwanzigsten Jahrganges der philologischen Monatsschrift „Handes Amsorya" [1887—1911], hrsg. von der Mechitaristen-Kongregation unter Mitwirkung der Mitarbeiter der Monatsschrift und zahlreicher Armenisten [4⁰. XIV u. 435. Wien 1911, Mechitaristen-Buchdruckerei. *Kr* 40.—] 345—352).

Euringer, S., *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons.* Mit einer Textbeilage: *Die Beiruter Fragmente*, herausgeg. und übers. von G. Graf (BSt XVII 2: VI u. 71. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.50): Die interessante Arbeit des Dillinger Alttestamentlers und Orientalisten ist auch für weitere Kreise sehr wertvoll, weil sie alles zusammenstellt und nachprüft, bzw. neu untersucht, was über der Überlieferungsgeschichte des arabischen Diatessarons bisher bekannt wurde. Die beiden Hss (Cod. Vaticanus saec. XII und Borgianus saec. XIV) sowie die von Cheikho entdeckten Beiruter Fragmente aus dem Jahre 1332 (G. gibt eine textkritische Ausgabe nebst Übersetzung) werden auf ihr gegenseitiges Verhältnis hin untersucht. Der nestorianische Mönch Ibn aṭ-Ṭajjib († 1043) zu Bagdad hat als Übersetzer des syrischen Diatessarons zu gelten. E. hofft, dafs auch das syrische Diatessaron in einer nestorianischen Bibliothek wiedergefunden wird.

Wordsworth, J., und **H. J. White**, *Novum Testamentum latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt* (Oxford, Clarendon Press. 2 s).

Nestle, E., *Novum Testamentum Latine. Textum Vaticanum cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto impremendum curavit.* Editio altera recognita (24⁰. XXII u. 657 mit 5 Karten. Stuttgart, Priv. Württemb. Bibelanstalt. *M* 2.—): Hat für Röm — Apk die vorgenannte Editio minor von Wordsworth und White vollständig verglichen.

Buchanan, E. S., A sixth-century fragment of St Mark (JthSt XIII 369—371): Es steht auf einem Blatte eines Codex des Britischen Museums

(Addit. MSS 37518) und enthält Mk 16, 15—20 nach einem sehr alten Vulgatatext. B. gibt eine Edition desselben.

Grundl, B., O. S. B., *Das NT unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen mit Einleitung und kurzen Erläuterungen.* 6. Aufl. (VIII u. 711. Augsburg, Huttler. *M* 1.—).

Rösch, C., O. M. Cap., *Eine neue Übersetzung des NT* (ThG IV 441 bis 449): Macht Mitteilungen über eine von ihm vorbereitete Übersetzung des NT nach dem griechischen Text (das ist dann die fünfte katholische seit 1911!). R. möchte ein möglichst modernes Sprachgewand erreichen und erweitert den Text durch Einfügung erklärender Ausdrücke (in Kleindruck). Mir scheint R. den einfachen volkstümlichen Charakter der Sprache des NT vielfach nicht zu treffen und in seinen kommentierenden Interpolationen zu weit zu gehen.

Chabot, J. B., *Les saints Évangiles. Traduction nouvelle d'après la Vulgate* (32°. 476. Tours, Marne).

Sales, M. M., O. Pr., *Il Nuovo Testamento commentato. Testo latino della Volgata e versione italiana* di Mons. A. Martini riveduta e corretta. Vol. I: *I quattro Evangeli — Gli Atti degli Apostoli* (XXIV u. 608. Turin 1911, Libr. del S. Cuore. *L* 6.—): Da Martinis Noten dem Stand der biblischen Wissenschaft nicht entsprachen, gab S. neue bei (nach Scuola catt. 4. S. XXI 601).

Pereira, J. B., *Novo Testamento.* I. *Os Evangelhos e os Actos dos Apostolos;* II. *Epistolas de S. Paulo, Rom-Col;* III. *Epistolas dos Apostolos e Apocalypse* (632, 473, 780. Bahia-Brasilien 1909—1912, Typographie der Franziskaner): Eine neue portugiesische Übersetzung des NT mit Einleitungen zu den einzelnen Büchern, erklärenden Noten und einem Anhang biblischer Dissertationen zu jedem Bande. Die sehr reichlich beigegebenen Anmerkungen bauen auf dem „Cursus S. Scripturae" und der neuesten französischen, italienischen und teilweise deutschen Literatur auf und berücksichtigen im besondern, ebenso wie die Dissertationen, den katholischen Gegensatz zum Protestantismus und Modernismus. Die Arbeit wendet sich vor allem an die Theologen, denen sie einen Ersatz für die im Portugiesischen fehlenden gröfseren exegetischen Werke bieten will. Damian Klein O. F. M.

Clarke, E., *The Epistles of St. Paul* (206. Ld., Smith, Elder & Co. 2 *s* 6 *d*): Eine Übersetzung. Sie enthält die Auth. Vers. mit Verbesserungen durch die Rev. Vers., wo es gilt, dem Grundtext gerecht zu werden (nach ExpT XXIII 377). K.

Weeda, H. H., *Hoe hebben de Statenvertalers het pronomen reflexivum in het Nieuwe Testament overgezet?* (Theol. Studiën XXX 122—130): W. unterscheidet beim Pronomen reflexivum eine rein reflexive, eine abgeschwächte und eine verstärkte Bedeutung. Die zweite und dritte haben die Übersetzer der holländischen Staatenbibel (1637) mit wenigen Ausnahmen (im NT) richtig wiedergegeben, für die erste aber an wenigstens 60 Stellen einen zu starken Ausdruck gewählt. Van Kasteren S. J.

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Dobschütz, E. von, *Gibt es ein doppeltes Evangelium im Neuen Testament?* (StKr 1912, 331—366): Ein Vortrag, geh. auf der Allgem. schlesischen Predigerkonferenz in Breslau. Jesu Verkündigung, die in ihren wesentlichen Zügen deutlich fafsbar ist, unterscheidet sich von der Predigt der Apostel, aber die letztere enthält keine grundsätzliche Umbildung, sondern ist nur ein mannigfach variierter Widerhall des Evangeliums Jesu.

Wood, R. H., *Miracle messages* (Ld., Marshall. 1 *s*): Behandelt Zweck und Bedeutung der Wunder des Herrn namentlich auch für die heutige Zeit (nach ExpT XXIII 231). K.

Owen, E. C., *The plain man's Creed* (Ld., Wells Gardner. 2 *s*): Enthält am Ende eine Kritik des Thompsonschen Buches (vgl. BZ IX 409): Miracles in the New Testament (nach ExpT XXIII 373). K.

Huby, J., *Christus. Manuel d'histoire des religions.* 4. éd. (XX u. 1036. P., Beauchesne. *Fr* 7.—): In diesem die verschiedenen Religionen charakterisierenden Handbuch behandeln P. Rousselot und der Herausgeber J. Huby die christliche Religion, und zwar im 1. Abschnitt das NT in zwei Kapiteln, Person und Lehre Jesu, sowie den „Glauben der Jünger" vom religionsgeschichtlichen Standpunkt in populärer Weise. Im ersten Abschnitt werden die Evangelien, der neue Weg: die Bergpredigt, die neue Botschaft, der Parabelunterricht, die esoterische Lehre, die Jüngerschaft Jesu (le parti le Jésus), die Person Jesu besprochen, im zweiten Abschnitt der Glaube der Jünger vor dem Pfingstfest, die Predigt der Zwölf und die beginnende Kirche, die Predigt des hl. Paulus, das Evangelium des hl. Johannes. Dieser ntl Teil des Handbuches ist mehr im Stile der herkömmlichen Apologie, weniger im religionsgeschichtlichen Sinne bearbeitet. Andres.

Feine, P., *Theologie des NT.* 3. u. 4. Tausend (= 2. u. 3. Tausend der 2. Aufl.) (XII u. 731. Lp., Hinrichs. *M* 12.50).

Bousset, *Besprechungen von H. Weinel, Biblische Theologie des NT* (s. oben S. 186) (ThLz XXXVII 325—332): Stimmt dem Abschnitt über Jesus im wesentlichen zu, hält aber das Paulusbild für unrichtig gezeichnet. Harnacks grofses Lob über W.s Buch (Christl. Welt 1912 Nr 8) hält er für übertrieben, aber ein „Markstein in der Geschichte der ntl Theologie" sei W.s Buch doch.

Galtier, P., *Théologie et Théologie biblique à propos d'un ouvrage récent* (Études CXXXI 364—385): Wichtigkeit der biblischen Theologie, über das Werk von F. Prat, La Théologie de saint Paul, deuxième partie (s. u.). Schlufsworte: Pour purifier l'atmosphère intellectuelle et arracher les esprits à leurs rêves morbides, il n'est rien de mieux qu'une solide théologie biblique: la théologie de saint Paul, croyons-nous, en est déjà une preuve. Seppelt.

X., *Rays of the dawn; or fresh teaching on some New Testament problems* (Ld., Paul. 3 *s* 6 *d*): Zwischen Spiritualismus und Psychologie liegt die Inspiration! Das Beste an dem Buche ist aus anerkannten Quellen geschöpft. Der Verfasser tut aber so, als ob er alles einer direkten Erleuchtung von oben (Unterbewufstsein?) verdanke (nach ExpT XXIII 474). K.

Brown, W. A., *Modern theology and the preaching of the Gospel* (Methodist Review Quarterly 1912).

Dausch, *Die Inspiration des NT* (Bibl. Zeitfr. V. F., Heft 2: 43. Münster, Aschendorff. *M* —.50).

Schmidt, *Die Inspiration der H. Schrift nach dem Selbstzeugnis des NT* (AelKz 1912, 218—225 242—249 266—270 290—295 316—320).

Marshall, N. H., *The atonement in modern life* (Exp 8. S. III 254—275): Der Sühnegedanke ist nicht unverträglich mit modernem Leben. Bedeutung der Sühne im NT. K.

Mönkemöller, W., *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Lehre und Wehre 1911, 241—247 299 bis 310 361—366 401—407).

Dölger, Fr. J., *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V, 3/4: XII u. 206. Mit zwei Tafeln. Paderborn 1911, Schöningh. *M* 6.40): Neben der im Titel betonten Untersuchung der Verwendung und Bedeutung des Wortes σφραγίς in der profanen und religiösen Kultur des Altertums sei hier an dieser tiefeindringenden Studie, welche für Sphragis als christliche Taufbezeichnung literarische und epigraphische Bezeugung, Inhalt, Entstehung und weitere Entwicklung darlegt, die genaue Exegese der einschlägigen ntl Stellen, die in einem besondern Verzeichnis aufgeführt sind, gerühmt.

Besonders hingewiesen sei auf S. 46—51, wo Gal 6, 17 (die Stigmata Jesu bei Paulus) erklärt wird. Andres.

Plooy, D., *Dood en wedergeboorte in de Oude Kerk. I. Preludiën* (Theol. Studiën XXX 97—116): Bei der Erforschung des Wiedergeburtsgedankens, der in der altkirchlichen Tauflehre im Vordergrund steht, will P. mehr, als sonst zu geschehen pflegt, die Glaubensvorstellungen der schlichten Gemeindeglieder berücksichtigen und zu diesem Zweck vorzugsweise den Pastor, die apokryphe Aktenliteratur und die alten Liturgien ausnutzen. Bei der Taufsymbolik werden auch die Oden Salomos und gewisse Riten synkretischer Mysterienreligionen nicht aufser acht gelassen.
Van Kasteren S. J.

Koch, W., *Das Abendmahl im NT* (Bibl. Zeitfr. IV. F., Heft 10: 60. Münster, Aschendorff. *M* —.60): Der Tübinger katholische Dogmatiker behandelt das Abendmahl im Urchristentum und die Herkunft und den ursprünglichen Sinn desselben. Die Arbeit ist ausgezeichnet durch eine genaue Kenntnis der zahlreichen einschlägigen Literatur und durch eine sehr vorsichtig abwägende Beweismethode, die nicht gern den Fufs auf einen Boden setzt, der nicht mehr völlig sicher ist. Dafs aber auch dann noch die katholische Abendmahlslehre als die allein haltbare erscheint, verstärkt den apologetischen Wert der Darstellung. Auch der wahre Opfercharakter des Abendmahles, der mit dem Genufs der sakramentalen Speise logisch zusammenhängt, wird verteidigt. Zu S. 36 ist zu bemerken, dafs 1 Kor nicht schon i. J. 52 geschrieben sein kann. Dafs Jesus ein Paschamahl gefeiert hat, dürfte wohl mit gröfserer Bestimmtheit, als Verf. es S. 46 tut, bejaht werden. Zu S. 58: μετὰ τὸ δειπνῆσαι (1 Kor 11, 25) kann sich nur auf den Genufs des eucharistischen Brotes oder auf das gesamte Paschamahl beziehen; da für ersteres der Ausdruck δεῖπνον doch schlecht passen würde, mufs der Genufs des eucharistischen Bechers und wohl auch des Brotes an den Schlufs des Paschamahls gerückt werden.

Weifs, J., *Das Herrenmahl der Urgemeinde* (PrM XVI 53—60): Ursprünglich nur eine Feier der brüderlichen Einheit, die man durch gemeinsames Essen von dem einen Brote darstellte, wurde es bald erweitert dadurch, dafs man sich Jesus als gegenwärtig dachte. Durch den roten Wein fühlte man sich an sein Blut erinnert und deutete nun auch das gebrochene Brot anders als ursprünglich, nämlich auf den Tod Christi. Die eucharistischen Gebete der Didache vertreten noch die vorpaulinische, mit den ältesten Stimmungen sehr verwandte Auffassung.

Bruston, Ch., *De l'institution de la Sainte-Cène* (RThQr XXI 268—285): Widerlegung von Barbier (s. BZ IX 409), welcher die Einsetzung des Abendmahls durch Christus geleugnet und die ntl Berichte darüber für unhistorisch erklärt hatte. Solche von deutschen Theologen vertretene Thesen könnten nicht Gnade finden vor dem esprit français, fait de logique et clarté.

Willems, C., *Professor Schnitzer und das Papsttum* (Pastor bonus XXIV 577—590 659—669): Legt 578—585 „die Grundlagen des Papsttums in der Hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung" dar. Andres.

Reddin, L., *Priestly element in the NT* (Review and Expositor 1911 Okt.).

Dausch, *Über die Besessenheit im NT* (ThprMS XXII 318—332): Legt die religionsgeschichtlichen Parallelen zur Besessenheit und deren Erklärung als Geisteskrankheit, Epilepsie, Hysterie usw. dar. Die Heilung derselben durch Jesus bliebe trotzdem ein Wunder. Aber Jesus kann sich in der Beurteilung der Besessenheit nicht den irrtümlichen Zeitanschauungen angepafst haben, weil sein Besessenheitsglaube zu sehr mit seinem Amt und seinem Selbstbewufstsein verankert ist.

Dewick, E. C., *Primitive christian eschatology.* The Hulsean prize essay for 1908 (XX u. 416. Cambridge, Univ. Press. 10 *s* 6 *d*): Eine ausführliche Darstellung des Themas, die mit der atl und spätjüdischen apokalyptischen Literatur beginnt und dann die Eschatologie Jesu, der Apostel

und des nachapostolischen Zeitalters behandelt. D. ist nicht extremer Eschatologist, sondern betont sehr die moralische Seite der eschatologischen Lehren. Ein Abschnitt über den Wert der urchristlichen Eschatologie und Anhänge über babylonische, ägyptische und zoroastrische Eschatologien beschliefst die inhaltsreiche Cambridger Preisarbeit.

Brown, A., *The christian hope* (N. Y., Duckworth. 2 *s* 6 *d*): Kann als Führer dienen durch die Hochflut der Schriften über die Auferstehung Christi und eschatologische Fragen (nach ExpT XXIII 372—373). K.

Selwyn, E. C., *The oracles in the NT* (s. ob. S. 188): Will „den Gebrauch des AT bei den Schreibern des Neuen entdecken und bespricht demnach folgende Themen: The magi; Herod the Assyrian; the shepherds; Herod Agrippa I.; the firstborn; Joseph; John the Baptist; Judas; Peter and Paul; the transfiguration; the Olivet discourse; the betrayal; what, then, did Papias write; Dr. Schweitzer's questions. Das messianische Geheimnis findet sich in der LXX zu Is 31, 9, in Ps 89, 36 f und Sap 2. Die Logia des Papias besprechen atl messianische Stellen, nicht Aussprüche Jesu. Karge.

Figgis, J.-N., *The Gospel and human needs* (128. Ld., Longmans).

Lagardère, J., *L'Évangile et le bonheur* (La femme contemporaine 1912, 106—114 182—190 347—354 429—437).

2. *Urchristentum.*

Jacquin, M., *Étude sur l'histoire de l'Église. L'Évangile à Jérusalem* (Revue de la jeunesse 1912, 290—307).

Erbt, W., *Von Jerusalem nach Rom. Untersuchungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellung des Urchristentums.* Mit Anhang nebst Sternkarte: *Der Sternhimmel im AT* (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft XVII 2: 132. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Vorliegende Untersuchung ist eine Fortsetzung der Studie E.s über das Mk-Ev (vgl. BZ IX 212), die Lehmann-Haupt, Israel 330 (vgl. BZ IX 306 f) einen Versuch nennt, mythische Elemente im Leben Jesu unter Anerkennung seiner Geschichtlichkeit zu konstatieren. In der neuen Veröffentlichung hofft E. das „Studium eines Versuches überschritten" zu haben. Verfasser behandelt in sechs Kapiteln: Petrus, Markus, Jakobus den Bruder des Herrn, Paulus, die Überlieferung der Gemeinden und den Sternenhimmel im AT. Als Beilage ist eine Karte des Sternenhimmels um 400 v. Chr. angehängt. Was E. über angebliche Spuren einer Petrus-Paulus-Jakobus-Paradosis und zur Quellenkritik überhaupt schreibt, liest sich noch leidlich, obwohl die Vermutungen sich förmlich jagen. Aber fast ungeniefsbar wird die Lektüre, so oft der Verfasser Anspielungen auf astrale Vorgänge in ntl Schriften nachzuweisen sucht und entsprechende Karten zeichnet. Dann kann man seitenlang Beobachtungen verzeichnet finden, die man noch nie gelesen und hoffentlich nie wieder zu lesen bekommt. Eine Probe! „Nun zeichnet Mk die Tage, die Jesus in Jerusalem zugebracht hat, als Darstellung der Sonnenbahn durch die Tierkreisbilder." In 1 Petr findet sich „die Vorstellung von einer Bahn, die Christus durchlaufen hat". Sie zerfällt in zwei Abschnitte (1, 11). „Jeder Abschnitt führt — auf die Sonnenbahn umgerechnet — vom Südpunkt über den Nordpunkt zum Südpunkt zurück. Es handelt sich also um die Betonung der Wintersonnenwende, der Mitternacht" (S. 10). Und so etwas publiziert die Vorderasiatische Gesellschaft! — Vgl. auch oben S. 286. K.

Sohm, R., *Wesen und Ursprung des Katholizismus.* Durch ein Vorwort vermehrter 2. Abdruck (XXXIV u. 68. Lp., Teubner. *M* 2.40): Die Abhandlung war schon 1909 in den Abhandlungen der philos.-hist. Klasse der kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss. XXVII, Nr 10 erschienen. S. hatte darin die Unterscheidung zwischen Kirche in religiösem Sinn und Kirche im Rechtssinn verteidigt. Das Wesen des Katholizismus sei, dafs er diese Begriffe zusammenlegt. Damit vollziehe er aber eine dem Urchristentum fremde Identifikation, da dieses nur eine allgemeine Kirche und Einzel-

versammlungen von Christen gekannt habe. Die charismatische Organisation habe ja eine hierarchische ausgeschlossen. Erst mit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts trete an die Stelle der pneumatischen Leitung die kirchenrechtliche Organisation der Einzelgemeinde nach dem Muster der Gesamtkirche. „Das Kirchenrecht tritt auf" (65). „Der Katholizismus ist geboren" (67). — Gegen diese, z. T. auch A. Harnacks Artikel (RE³ s. v. Verfassung, kirchliche) ablehnende Konstruktion hat Harnack selbst in dem BZ VIII 408 genannten Buche Widerspruch erhoben, und Sohms Vorrede repliziert auf Harnacks Einwände. Hierbei werden z. B. Stellen wie Mt 18, 15, wo S. nur eine Versammlung von Christen, keine korporative Gröfse zugestehen will, erörtert. S. hält für das Urchristentum die These aufrecht: „Körperschaftliche Vereinigung der Christen hat nichts zu tun mit der Kirche Christi", ja „ist wider das Wesen des Christentums". „Körperschaftliche rechtliche Verfassung . . . kann nicht sein, darf (!) nicht sein" (S. xxxɪf). Von den katholischen Schriftstellern erklärt B., dafs sie infolge ihres Standpunktes seine These nicht annehmen (x, Anm. 5). Ein objektives Studium der ntl Schriften würde aber die Berechtigung dieses „Standpunktes" auch hierin durchaus erhärten.

Smitt, P. A. E. S., *De organisatie van de christelijke kerk in den apostolischen tijd* (III u. 201. Rotterdam 1910, T. de Vries Dzn): Vom Standpunkt eines rechtgläubigen Reformierten, der die presbyterianische Verfassung der Kirche aus dem NT ableitet (nach W. Bauer, ThLz XXXVII 422f).

Belser, J. E., *Das Missionsverfahren im apostolischen Zeitalter* (ThQ XCIV 359—411): Ein lehrreicher Vortrag, gehalten im akad. Missionsverein in Tübingen, in welchem sowohl Juden- wie Heiden- (= paulinische) Mission näher geschildert wird, z. B. auch hinsichtlich der Aufbringung der Missionskosten. Besonders beschäftigt den Vortragenden der Hauptinhalt der Missionspredigt. Beachtenswert für den Exegeten ist z. B., dafs B. das παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου 1 Kor 11, 23 nur als Bezeugung einer indirekten, auf dem Weg der Tradition empfangenen Tatsache gelten lassen will und die gegenteilige Auffassung als „ganz verfehlt" erklärt.

Martin, G. C., *Theory and practice of mission in the NT* (East and West 1912 Jan.).

The religious value of the Apostolic age (BW XXXIX 291—294): Der für alle Zeiten geltende hohe Wert dieses Zeitalters gründet sich auf die damalige Verwirklichung der wesentlichen christlichen Ideen und auf die damaligen religiösen Persönlichkeiten.

Spieker, G. F., *Church polity in the Apostolic and Sub-apostolic age* (Lutheran Church Review 1911 Okt.).

3. *Religionsvergleichung, Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.*

Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.* 2. Aufl. (XXVII u. 150. Tübingen, Mohr. *M* 3.—).

Schuré, E., *L'évolution du Sphinx au Christ* (XVI u. 444. P., Perrin. *Fr* 3.50): Fängt an mit der évolution planétaire et l'origine de l'homme und der Atlantis und Altantiden, behandelt die indischen Mysterien, die Entwicklung des Begriffes Verbe solaire (Logos Gottes), die hellenischen Mysterien und Tragödien und endet beim Christ cosmique et le Jésus historique (findet z. B. eine rénovation des mystères antiques par la vie du Christ).

Jackson, F. J. F., *Studies in the development of Judaism and early christianity* by Members of Jesus College, Cambridge edited (12 u. 347. Ld., Arnold. 10 *s* 6 *d*).

Steck, R., *Das echte Zeugnis des Josephus von Christo* (PrM XVI 1—12): Archäologie XX 9, 1: „(Ananus) setzte ein Synedrium von Richtern ein und stellte vor dasselbe den Bruder Jesu, des sog. Christus — Jakobus war sein Name — und einige andere . . . und überantwortete sie der

Steinigung", ist völlig echt. Das andere Zeugnis (XVIII 3, 3) ist wohl christliche Interpolation, die aber vielleicht an Stelle einer Jesus herabsetzenden Erwähnung getreten ist.

Magoun, H. W., *The testimony of Josephus concerning Jesus* (Bs 1912, 288—310): Tritt für die Echtheit des Zeugnisses ein.

Weinel, H., *Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage* (ZntW XIII 117—132): Weist Fiebigs (s. ob. S. 205) Übertreibungen zurück. „Für die Methode der Gleichniserklärungen haben wir gar nichts aus dem Talmud zu lernen" (S. 120). Vieles, was F. beibringe, sei recht belanglos und manches falsch; die Berufung auf mündliche Überlieferung und Talmudparallelen könne synoptische Studien nicht ersetzen. Für Fiebig sei charakteristisch die Gleichsetzung von Judentum und Talmud.

Kraufs, L., *Un fragment polémique de la Gueniza* (REj LXIII 63—74): In Paris, Bibl. nat. Nr 755 befindet sich ein arabisches Ms, von L. Schlosberg (Wien 1880) veröffentlicht, welches eine Polemik gegen das Christentum vom Jahr 514 enthält. Ein weiteres Fragment fand man in der Bibliothek des Consistoire israélite in Paris. K. publiziert nun ein neues Fragment, das zur gleichen Hs gehört und von E.-N. Adler zur Verfügung gestellt wurde. G.

Dunin-Borkowski, St. von, *Hellenistischer Synkretismus und Christentum* (Stimmen aus Maria-Laach LXXXII 388—398 520—532): Sehr beachtenswerte Einwände gegen die moderne religionsgeschichtliche Methode. Man dürfe nicht eine Hellenisierung des Christentums, sondern eine Verchristlichung des Hellenismus behaupten, wenn man auf die bestimmenden wesentlichen Momente achte.

Schmitt, Chr., *Ist das Christentum nichts als eine synkretistische Mysterien-Religion, entsprungen aus der Umarmung des Orients mit Hellas?* (Pastor bonus XXIV 404—407): Weist auf Cumonts, Orientalische Religionen (vgl. BZ IX 195) hin.

Lagrange, M.-J., *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme. A propos d'un livre récent* (Rb N. S. IX 5—21 192—212): Ist im Gegensatz zu Bonhöffer (s. BZ IX 412) der Meinung, dafs Epiktet das Christentum näher gekannt, ja sogar Paulus direkt gelesen hat, ohne allerdings zu einem tieferen Verständnis vorzudringen.

Bousset, *Christentum und Mysterienreligion* (Theol. Rundschau XV 41 bis 61): Ein Referat über Reitzensteins Mysterienreligionen (vgl. BZ VIII 410). R. zeige gut die allmähliche Spiritualisierung uralter Kulthandlungen. Die merkwürdige Beziehung des Paulus zur Sprache der Zauberliteratur will B. noch genauer darstellen. R. habe „nicht genügend betont, dafs bei Paulus auch eine gewaltige Umbiegung und eine grandiose Umgestaltung jener populären Anschauung und Erfahrung vorliegt" (S. 58).

Loisy, A., bespricht *R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen* (s. BZ VII 1410) (RHLr N. S. II 585—589), ist aber mit der Auffassung von Paulus nicht zufrieden. Dieser müsse mehr aus seinem Bekehrungserlebnis heraus verstanden werden; Paulus habe nie griechische Philosophie und heidnische Kulte näher studiert, und seine Selbstbekenntnisse seien glaubwürdig. „Il n'avait pas la mentalité d'un docteur allemand de notre temps."

Lippl, J., *Die Mithrareligion und ihre Beziehungen zum Christentum* (ThprMS XXII 253—262 332—340 373—381 442—451): Eine Ausarbeitung von Vorträgen, welche an der Hand der Forschungen Cumonts in Lehre und Riten des Mithraskultes einführt. Sodann werden die Parallelen zur christlichen Lehre besprochen, aber auch die Differenzen hervorgehoben. Eine direkte Beeinflussung des Christentums durch die Mithrasreligion habe nur in indifferenten Punkten stattgefunden.

Toxopeüs, H. J., *Het christendom als mysterie-godsdienst* (Theologisch Tijdschrift XLVI 327—336): Das Christentum hat diesen Charakter angenommen.

Gibberd, J. E., Analogies of Roman law with the NT (Interpreter VIII 198—204): Termini sozialer Kontrakte, die patria potestas, die familia, die adoptio, das Verhältnis von Patron und Klient, Sohnesrecht und Erbrecht, die Fides bilden Analogien zu ntl (namentlich paulinischen) Ausführungen.

Götz, A., „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählung". Eine kritische Untersuchung (Katholik 4. F. IX 73—96 254—276 426—446, X 16—45): Eine genaue Prüfung der von Eysinga behaupteten Einflüsse mit durchaus negativem Resultat. Die Evangelien sind von den buddhistischen Parallelen durchaus unabhängig.

Garbe, R., Contributions of Buddhism to Christianity (The Monist 1911, 509—563): Lehnt buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evv ab (nach RSphth VI 193). Seppelt.

4. Archäologie und Geographie.

Dunkel, A., Zur Lage Golgothas und des hl. Grabes (Heliand III 170 bis 175): Würdigt die ntl Ortsangaben und die Möglichkeit für die alten Christen, die Erinnerung sich zu bewahren, und kommt zum Resultate Lagranges: „Die Echtheit des traditionellen Kalvarienberges ist nicht zweifelhaft."

Mommert, K., *St. Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem* (VI u. 308 mit 12 Plänen. Lp., Haberland u. P. Picard. *Fr* 8.—): Der in Jerusalem lebende deutsche Ehrenkanonikus vom hl. Grabe bekämpft in dieser auffallenderweise französisch geschriebenen Schrift die Richtigkeit der angeblich von den Kreuzfahrern geschaffenen und von den Dominikanern der École biblique wieder aufgenommenen Tradition, wonach die heutige Stephanskirche nördlich vom Damaskustor über den Ruinen der alten Eudoxia-Basilika und damit auf dem Orte der Steinigung des hl. Stephanus stehe. Dieser Ort sei vielmehr im Cedrontale zu suchen. Die hier gepflogene Art der Polemik ist jedenfalls nicht nachahmenswert.

Das Haus des hl. Johannes (Maria Heimgang) auf dem Berge Sion (Das heilige Land LVI 110f): Die Eltern des Apostels Johannes besafsen wohl ein Haus auf dem Sion.

Reil, J., Die Eleonakirche (MNdPV 1912, 17—19): Kurze Beschreibung der Basilikareste.

Reil, J., Neuere Ausgrabungen von Kirchen im Bereich des lateinischen Klosters zu Nazareth (ZdPV XXXV 140—159): Nach dem Originalbericht von Viaud (s. BZ IX 196).

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Harnack, A., *Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche* (Beiträge zur Einleitung in das NT V: 111. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

2. Geschichte der Kritik und Exegese.

Adam, K., Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung (ThQ XCIV 99—120 203—244): Prüft H. Kochs Thesen, in dessen Widerlegung „der geschichtsfeindliche, wirklichkeitsfremde Apriorismus seine üppigsten und auch mitunter — wunderlichsten Blüten getrieben" habe (S. 100), untersucht auch die übrige afrikanische Theologie, soweit sie sich zur Stelle äufsert, und kommt zum Resultat: Cyprian hat den Primat andersartig begründet, aber nicht, wie K. will, geleugnet.

Turner, C. H., The text of the newly discovered Scholia of Origen on the Apocalypse (Jth St XIII 386—387): Verbesserungsvorschläge. Vgl. oben S. 193f.

Wohlenberg, Noch einiges zu dem Scholienkommentar (des Origenes) zur Offenbarung Johannis (ThLbl XXXIII 217—220): Vgl. oben S. 194. Zeigt weitere Äufserungen von Sachkennern an (aufser den a. a. O. genannten:

O. Stählin, Berl. Philol. Wochenschrift 1912, 9. Febr.). Der nicht einheitliche Charakter der Scholien bestätigt sich. Auch mufs eine neue korrektere Edition erscheinen.

Findlay, J. A., *A Syrian Father on the Gospels* (The London Quarterly Review 1912, 75—90): Handelt von interessanten Stellen im Evv-Kommentar des hl. Ephräm (nach RSphth VI 414). Seppelt.

Perugi, G. L., *Aratore. De Actibus Apostolorum* (16⁰. 196. Rom, Società Editrice Romana. *L* 4.—): Eine Monographie über diesen Dichter des 6. Jahrhunderts unter Beigabe von A.s poetischer Paraphrase der Apg, auf Grund handschriftlicher Studien (nach Civ. catt. LXIII, I 340f).

S. Thomae Aq. *in Evangelia s. Matthaei et s. Joannis commentaria.* Ed. II. Taurin. (XXIV u. 404; 520. Turin, Marietti. à *L* 6.—)

Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des NT. Ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums* (XIV u. 187. Jena, Diederichs. *M* 4.—): Steht selbst auf dem Boden der radikalen Kritik und will eine genauere Kenntnis über Loman, van Manen u. a. und über den bleibenden Wert ihrer Forschungen, z. B. der These: Die Paulusbriefe sind ihrem Ursprung nach gnostisch, Gal ist aus den andern Briefen geschickt zusammengeflickt, vermitteln.

Mortari, G., *Il punto di partenza nella critica del sistema esegetico di A. Loisy* (Scuola catt. 4. S. XXI 513—531): Die Unterscheidung von geschichtlichen und erfundenen Tatsachen im Leben Jesu beruht im letzten Grunde auf einer Leugnung des Übernatürlichen.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Tillmann, Fr., *Die Heilige Schrift des NT.* 2. Lief. (II 1—80. Vgl. oben S. 195): Sie enthält aus der Feder von Alfons Steinmann die Einleitung zur Apg und Text und Kommentar zu Apg 1, 1—10, 38. Als Grundidee der Apg bezeichnet St. das Fortleben Jesu in seinem Werk; darum sei der Schlufs: Das Evangelium im Mittelpunkt der heidnischen Welt (Rom). Die Apg sei auch noch vor dem Ausgang des Prozesses Pauli, also zu Beginn der 60er Jahre, verfafst. Den eucharistischen Charakter des Brotbrechens (2, 42) stellt St. in Abrede; ebenso den Zusammenhang zwischen den Siebenmännern und den Diakonen der Pastoralbriefe. — 3. Lief. (I 97—176): Bringt die Fortsetzung des Mt-Kommentares von F. Maier (von Mt 2, 7—9, 19). Die Geschichtlichkeit der Kindheitsgeschichte, die metaphysische Erklärung des Begriffes Gottessohn bei der Taufe Jesu, der messianische Charakter der Versuchungen Jesu (bei der zweiten und dritten müsse mit visionären Erlebnissen gerechnet werden) wird stark hervorgehoben. Besonders ist diese Lieferung durch eine tiefgehende Erklärung der Bergpredigt charakterisiert. Beim „täglichen Brot" = Brot für morgen vertritt M. die materielle Deutung. Die Unzuchtsklausel beim Ehescheidungsverbot (5, 32) fafst er inklusive = „abgesehen sogar vom Fall, dafs er es aus Anlafs von Unzucht tut". Die Identifizierung von Kapharnaum mit Chân Minjêh (164), wie sie M. im Abschnitt über den „Burschen (sic!) des Hauptmanns von Kapharnaum" vertritt, ist wohl nicht „richtiger". — 4. Lief. (II 81—160): Setzt Steinmanns Kommentar bis Apg 18, 25 fort und nimmt in seinen klaren Darlegungen besondere Rücksicht auf die neueren Bestreitungen der Geschichtlichkeit der erzählten Vorgänge. — 5. Lief. (III 1—80): J. Rohr bietet auf 44 Seiten Übersetzung und Kommentar des Hebr, hat also die bisherigen Kommentatoren an Kürze der Darstellung weit übertroffen. Er läfst den Brief an Judenchristen gerichtet sein, betrachtet aber Apollos — besonders wegen des Alexandrinismus im Briefe — als direkten Verfasser. M. Meinertz gibt die Einleitung zu Jak und den Kommentar bis 4, 12. Die Abfassungszeit des Briefes verlegt M. vor das Apostelkonzil.

Romberg, M., *Heilsgeschichtliche Anmerkungen zum NT* (240 mit 2 Karten. Schwerin, Bahn. *M* 4.—).

Beet, J. A., The writings of John. Important overlooked evidence (ExpT XXIII 449—454): Bespricht die Autorschaft des Jo-Ev und der Offb, besonders die angeblichen Differenzen zwischen Jo und paulinischer Theologie einerseits und den Synoptikern anderseits. Die älteste Tradition weist wohl das Ev. aber nicht so einmütig die Offb dem Apostel Johannes zu. Gleichwohl gebührt ihr ein Platz in der Bibel. K.

Grützmacher, R. H., *Johannes bleibt!* (VI u. 103. Lp., Deichert. *M* 2.40): Neun religiöse Betrachtungen (in je 2 Teilen) über christliche Grundwahrheiten (Gott, Christus, Heiliger Geist, Sünde, Neues Leben, Ewiges Leben) auf Grund der johanneischen Schriften. Speziell exegetische Fragen behandelt nur die erste Abhandlung: „Johannis Zeugnis ist wahrhaftig; denn er war beides: 1. ein Augenzeuge und 2. ein Jünger Jesu."

Weber, V., Die Frage der Identität von Gal 2, 1—10 und Apg 15 (oben S. 155—167).

f) Jesus.

1. Allgemeines (alphabetisch).

Baes, E., *La physionomie du Christ dans l'art.* Préface d'Édouard Ned. Alost (4⁰. 110. De Seyn. *Fr* 5.—): Mit zahlreichen Illustrationen.

Bartmann, B., Die historische Existenz Christi. Ein Vortrag (ThG IV 353—368): Erblickt in der Leugnung der Existenz Christi die Konsequenz der liberalen Forschung, die zum historischen Kern des Lebens Jesu vordringen wollte und Wunder, Weissagungen, Dogmen und Sittenlehre preisgab. Demgegenüber erweist B. die Wahrheit der katholischen Auffassung von Jesus.

Benson, R. H., *The friendship of Christ* (178. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Box, G. H., The christian Messiah in the light of Judaism ancient and modern (JthSt XIII 321—338): Der Macbride Sermon, gehalten vor der Universität Oxford (28. Jan. 1912), in dem die Erfüllung des prophetischen Messiasgedankens in Christus dargetan wird.

Brémond, L., La transcendance du Christ: Étude sur ses miracles (Les Questions Ecclésiastiques 1912, 193—210): Die Heilwunder und der Hypnotismus, Jesus und die Dämonen, der transzendente Charakter der evangelischen Wunder (nach RSphth VI 416).

Bultel, N., *Jésus, ses enseignements et sa vie* (467. P. 1911, Ligue d'Evangile).

Burgefs, J., *Life of Christ* (Sidney, Angus & Robertson): Soll katechetischen Zwecken dienen. Es ist der I. Band der Serie „New Testament Lessons for use in schools and Colleges" (nach ExpT XXIII 469—470). K.

Case, S. J., *The historicity of Jesus. A criticism of the contention that Jesus never lived, a statement of the evidence for his existence, an estimate of his relation to christianity* (VII u. 352. Chicago, The University of Chicago Press. $ 1.50): Eine „streng kritische" Widerlegung der modernen Mythentheorien (nach BW XXXIX 360).

Chvolson, D. A., Vozraženie protiv. ložnago mněnija, budto Jisus Hristos v dějstvitelnosti ne žil. [Einspruch gegen die unwahre Behauptung, dafs Jesus Christus in Wirklichkeit nicht gelebt habe.] (Hristianskoe čtenie [St Petersburg] XCI [1911] 3—22): Bespricht das ‚scheinbare Schweigen der geschichtlichen Literatur des ersten Jahrhunderts über Christus', besonders die bekannten Josephusstellen über den Täufer, Jesus und Jakobus, sodann Äufserungen der rabbinischen Literatur seit dem 2. Jahrhundert bis Mose b. Maimun, und bemerkt, dafs die streng ihrer Religion ergebenen jüdischen Gelehrten viel besonnener urteilen als die neuesten Bestreiter der geschichtlichen Existenz Jesu. Lippl.

Croscup, G. E., *Historical charts of the life and ministry of Christ with an outline harmony of the Gospels.* With an introduction by M. B. Riddle (Philadelphia, Sunday School Times Co. $ 1.—): Beruht auf Andrews' Life of Our Lord und gibt die traditionellen Ergebnisse wieder (nach BW XXXIX 288).

Davis, R. K., *Christ as „The Truth"* (HJ X 780—789): In der Liebe zu Gott und zum Nächsten findet die menschliche Natur ihren vollständigen und erschöpfenden Ausdruck und den treuesten Führer für ihre Handlungen. Jesus hat darin die höchste Vollkommenheit erreicht, er ist der Mittler zwischen Gott und Mensch und deshalb die Wahrheit. Seine Persönlichkeit zeigt uns die Lösung für alle möglichen Lebenskonflikte. Nicht „was befiehlt das Gesetz" sollen wir fragen, sondern „was würde Jesus tun" an unserer Stelle, und die Antwort wird immer richtig sein. Karge.

Drews, A., *The witnesses to the historicity of Jesus* (332. Ld., Watts. 6 s).

Durnowo, O. D., *Also sprach Christus* [russisch] (369. B., J. Ladyschnikow. *M* 4.—).

Evans, D., *The ethics of Jesus and the modern mind* (The Harvard Theological Review 1911, 418—438).

Fiebig, P., *Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen* (ZwTh LIV 158—179): Will seine Position (vgl. oben S. 190) gegenüber einer andern Auffassung Schlatters näher darlegen und die von diesem behaupteten Unterschiede zwischen den Wundern Jesu und den Wundern der Rabbinen nicht in dem Maſse gelten lassen.

Fresenius, W., *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (ZThK XXII 244—268): Auseinandersetzung mit der den gleichen Titel führenden Schrift von Troeltsch. F. unterscheidet eine historisch-psychologische und eine geschichtlich-systematische Betrachtungsweise.

Gardner, E. P., *Christ in the four Gospels* (Bs 1912, 222—241).

Grubb, E., *Bible notes* (Croidon, Woodbrooke Extension Committee. 1 s): Es ist der 7. Band des ganzen Werkes (vgl. BZ VIII 414) und behandelt die Person Christi (nach ExpT XXIII 377).

Guth, G., *Die moralische Vollkommenheit Jesu Christi* (Deutsch-amerik. Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1911 Nov.-Dez.).

Hogg, A. G., *Christ's message of the kingdom* (Ld., T. u. T. Clark. 1 s): Ist „the most valuable book of the season". In einer Reihe leicht lesbarer Kapitel behandelt H. die Bedeutung der Person Christi für das Geistesleben in allen Jahrhunderten der christlichen Ära auf Grund eindringender Studien über die Evv (nach ExpT XXIII 226). K.

Jacquier, E., *Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après les saints Évangiles.* 3e éd. (261 avec grav. Lyon, Vitte).

Jeremias, J., *Wissen wir etwas Sicheres über Jesus? Im Zusammenhang des Christusmythenstreites beantwortet* (VI u. 48. Lp., Deichert. *M* —.80): Verteidigt die Geschichtlichkeit Jesu und die Glaubwürdigkeit der Evangelisten, die allerdings als „Wissende" „die Gestalt des Welterlösers mit den Requisiten der altorientalischen Erlösungslehre ausgestattet haben" (S. 41).

Ihmels, L., *The Gospel of Jesus Christ* (Lutheran Quarterly 1912 Jan.): S. oben S. 198.

Kattenbusch, F., *Gott in Christo* (Deutsch-Evangel. 1912, 1—27).

King, H. J., *The ethics of Jesus.* Being the William Belden Noble Lectures for 1909 (XII u. 293. N. Y., Macmillan. 50 c): Neue Ausgabe des BZ VIII 423 angezeigten modernkritischen Buches (nach IthQ V 487).

König, E., *The consummation of the OT. in Jesus Christ* (Exp 8. S. IV 1—19): Bespricht die Anzeichen, die im AT auf eine Vervollkommnung in der Zukunft hindeuten. K.

La Touche, E. D., *The person of Christ in modern thought* (416. Ld., Clarke): Verteidigt die traditionelle Christologie gegen Modernismus und Liberalismus. Karge.

Lelièvre, P., *La religion de Jésus et l'Évangile* (XXX u. 280. P., Perrin. *Fr* 3.50).

Lester, C. S., *The historic Jesus* (426. N. Y., Putnam).

Lugan, A., Jésus et la loi générale de l'amour des hommes (Annales de philosophie chrétienne 1912 März 596—619).

Luttor, F. J., *Biblia pauperum. Studie zur Herstellung eines inneren Systems.* Mit dem Texte der in der Wiener k. k. Hofbibliothek aufbewahrten Handschrift und mit einem Lichtdruck herausgegeben (128. Veszprim [Ungarn], Wien, A. Opitz Nachfolger. *M* 3.50): Bespricht im 1. Teile, der schon in der Kultur (1911, Heft 1) erschienen war, die Biblia Pauperum-Frage. Diese Bilderbibel — inhaltlich eine „Realkonkordanz für das Leben Jesu" — war ursprünglich im Gebrauch der pauperes praedicatores, das Speculum humanae salvationis war eine Erweiterung davon. Erst als die Bibliae pauperum Volksbücher wurden, bekam der Titel den Sinn: Bibeln für die Armen und Ungelehrten. Die Kirchenbilder haben einen grofsen Einflufs auf die Entstehung der Armenbibeln ausgeübt. Der 2. Teil enthält Gedankengang und Erklärung der einzelnen Bildergruppen unter Wiedergabe der Texte. L. will damit den didaktischen Zweck der Armenbibeln dartun, welche dogmatisch-moralische Lehren aus dem Kreise der Rechtfertigung behandeln.

Macintosh, D. C., Is belief in the historicity of Jesus indispensable to christian faith? (AmJTh XVI 106—110): Vgl. oben S. 199. Replik gegen Mathews.

Mackennal, W. L., Our Lord's miracles as regarded in the Gospels (Interpreter VIII 192—197): Wunderzeichen fordern die Pharisäer, Herodes, Satan. Christus selbst vertraute dem Wunderglauben nicht.

Martin, F., Iconographie de l'Évangile. Les débuts de la vie publique (RClfr LXIX 324—336): Den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu bildet der in den Evv nicht erwähnte Abschied von seiner Mutter. Die einzige bildliche Darstellung dieser Szene durch Paolo Veronese im Palazzo Pitti. Die Darstellungen der Taufe Jesu und der Versuchungen in der Wüste in der Malerei mit besonderer Rücksicht auf die in ihnen liegenden religiösen Werte. Seppelt.

Matheson, G., *Studies of the portrait of Christ.* Vol. I (336. Ld., Hodder. 2 *s*).

Mehlhorn, P., Neue Jesusliteratur (PrM XVI 61—70): Vgl. oben S. 199. II. Gegen die Christusmythe.

Metzger, Noch einmal die Wunder Jesu in rabbinischer Beleuchtung (Monatsblätter f. d. ev. Religionsunterricht V, 3. Heft).

Montefiore, C. G., The significance of Jesus for his own age (HJ X 766 bis 779): Alles, was Jesus lehrte, Liebe, Keuschheit, Geduld, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches, dafs Arm und Reich, Wissend und Unwissend Gott erkennen und lieben kann, das waren jüdische Gedanken und nichts Neues. Jesus hatte den Juden in seinem Leben zu wenig zu sagen, daher auch die geringe Zahl seiner Anhänger; die Bedeutung Jesu für seine Zeit liegt darin, dafs er durch gewisse Elemente in seiner Predigt und durch gewisse Eigenschaften seiner Person die gesetzlichen und nationalen Schranken des Judentums überwand und niederrifs und so die Bewegung einleitete, welche den Gehalt der jüdischen Lehre in die heidnische Welt einfliefsen liefs. Karge.

Moorhouse, J., Did Our Lord share current eschatological mistakes? (Interpreter VIII 241—254): Nein. Denn Stellen, die von der Herrlichkeit des wiederkehrenden Menschensohnes sprechen, gehen auf die Zeit, da das Christentum sich ausbreiten wird. Auch die Scheidung der Schafe und Böcke sei kein eschatologischer Akt.

Puglisi, M., *Gesù e il mito di Cristo. Saggio di critica metodologica* (290. Bari, Laterza. *L* 4.—).

Rhees, R., *Did Jesus ever live?* (BW XXXIX 80—87): Paulus, Mk, die Logia des Matthäus wie das übrige NT bezeugen ausreichend die Existenz Christi. — ***Ders.***, *What did Jesus undertake to do?* (ebd. 167—174): Er war gehorsam bis zum Tode, predigte das Reich, sammelte Jünger und war der Sauerteig für das Leben dieser Welt. — ***Ders.***, *What did Jesus accomplish?* (ebd. 243—248): Jesu Liebe und Gehorsam gegen seinen Vater wirkt auf andere Herzen. — ***Ders.***, *The religion that Jesus lived* (ebd. 368—374): Jesu Gehorsam, Gottvertrauen, Liebe zu den Mitmenschen, Überweltlichkeit und Isolierung.

Rohr, J., *Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild.* 4., erw. Aufl. (Bibl. Zeitfr. I. F., 3. Heft: 40. Münster, Aschendorff. *M* —.45).

Salvatorelli, L., *Il significato di „Nazareno“* (vgl. BZ IX 418 u. oben S. 199): Der Ausdruck bedeute nicht „aus Nazareth gebürtig“, sondern „Nasiräer“. Jesus, Johannes der Täufer, die ersten Anhänger Jesu seien Nasiräer gewesen; die Sekte oder der Orden der Nasiräer habe überhaupt im Spätjudentum eine viel gröfsere Rolle gespielt, als man gemeinhin annehme (nach RSphth VI 160). Seppelt.

Schmidt, N., *The New Jesus myth and its ethical value* (The International Journal of Ethics 1911/12, 19—39): Über Robertson, Smith, Steudel und besonders A. Drews. Kritik des religiösen und moralischen Wertes dieser mythischen Auffassung (nach RSphth VI 188). Seppelt.

Scrine, J. H., *Miracle and history. A study of the virgin birth and the resurrection* (48. Ld., Longmans. 2 s).

Stock, E., *Professor Hogg on the Kingdom of God* (ExpT XXIII 394 bis 399): Ausführliches Referat über H.s Buch: „Christ's message of the Kingdom“ und Proben daraus. K.

Tillmann, Fr., *Das Selbstbewufstsein des Gottessohnes. Auf Grund der synoptischen Evangelien* (Bibl. Zeitfr. IV. F., Heft 11/12: 84. Münster, Aschendorff. *M* 1.—): Untersucht in dieser gründlichen und lebendig geschriebenen Darstellung den jüdischen Gottsohn-Begriff, der im ntl Zeitalter auch (unter dem Einflufs der messianischen Deutung von Ps 2) Messiastitel geworden war. Aber „die trennende Linie zwischen Jahwe und seinem Auserwählten wurde niemals verwischt“. Der Messias wurde nie „auf Jahwes Thron gesetzt“ (S. 27). Jesus hingegen gab dem Gottessohn-Titel einen neuen Inhalt. Die nur ihm eigene Stellung zu Gott als s e i n e m Vater, sein Auftreten als Verkünder einer neuen Offenbarung und als der eine Lehrer, sein Wort vom Lösegeld und vom Bundesblut, die von ihm in Anspruch genommenen himmlischen Gewalten und endlich die direkten Gottsohn-Aussagen (Lk 2, 49 Mt 24, 36; 22, 41ff; 21, 33—46; 11, 27; 28, 29 und die jeweil. Par.) sprechen für die Göttlichkeit der Person Christi und lehren z. T. eine Wesensgleichheit mit dem Vater.

Trzeciak, St., *Rozwój naturalny Christyanizmu z innych religii, albo teorye pana Andrzeja Niemojewskiego w świetle nauki [= Die natürliche Entwicklung des Christentums aus andern Religionen oder die Theorien des Herrn A. Niemojewski im Lichte der Wissenschaft]* (81. Petersburg): Vorliegende Broschüre ist eine schneidige Abfuhr der phantastischen Hypothesen des als Fälscher bekannten Niemojewski, der in seinem Buche „Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych“ (= Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen) kritiklos die astralmythologischen Theorien eines Dupuis, Winckler und Drews in Polen einführen will. N. überträgt den Darwinismus auf das Gebiet der Religion. Das Christentum sei das Produkt der Entwicklung aus andern Religionen. Christus habe gar nicht existiert, das Vaterunser stamme nach Inhalt und Form aus dem jüdischen Kaddischgebet u. a. m. Um seine Theorien zu beweisen, nimmt N. die Evangelien zur Hand, „um an dieser Quelle die Worte des Herrn kennen zu lernen ohne Hilfe der Exegeten und Kommentatoren, sondern mit eigenem Verstand und eigenem Herzen“. Sogar Zitatenfälschung wird ihm von Trzeciak nachgewiesen. Raczek.

Vedder, H. C., *Socialism and the ethics of Jesus* (15 u. 527. N. Y., Macmillan. 6 *s* 6 *d*).

Wade, G. W., *The death of Christ in relation to atonement* (Interpreter VIII 263—276): Christi Tod war es nicht allein, der die Versöhnung bewirkte. Er stellt aber potentiell die vollendetste Versöhnungstat dar.

Windisch, H., *Leben und Lehre Jesu* (Theol. Rundschau XV 110—132 145—164 198—210): Besprechung der neuesten Literatur darüber. In der durch Drews angeregten Streitliteratur weist das Buch von Kiefl (s. BZ IX 417) „wohl die gröfste Tiefe und den meisten Gehalt auf“ (S. 130).

Winkler, *Die sittlichen Ideale der Gegenwart und die Ethik Jesu* (NkZ XXIII 108—134): Darstellung der alles andere (Kant, Spencer, Wundt) überragenden Ethik Jesu.

Wood, H. G., und **J. Robertson**, *The historicity of Jesus. Being a contribution to the „Christmyth“ controversy* (Cambridge, Daily News. 6 *d*).

Wuhrmann, J. U., *Die Selbstoffenbarung Jesu. Nach den synopt. Evv dargestellt* (s. oben S. 206): Eine alle einschlägigen Probleme in edler Sprache und Volkstümlichkeit behandelnde Apologie des positiven Christusbildes. Jesus hat sich als Gottessohn im metaphysischen Sinne des Wortes geoffenbart. Es sei keine ausgemachte Sache, dafs Mt das Bekenntnis Petri in unrichtiger Fassung, Mk und Lk dagegen in richtiger wiedergegeben habe (S. 59). Vor dem hohen Priester bekenne sich Jesus nicht blofs als Messias. „Die Messiasschaft und die Gottessohnschaft Jesu sind, trotzdem sie unzertrennlich zusammengehören, eben doch zwei verschiedene Dinge, und mir will scheinen, dafs in Bezug darauf die jüdischen Theologen zur Zeit Jesu klarer sahen als manche christliche Theologen der Gegenwart.“ Im Wissen Jesu nimmt W. eine Entwicklung als selbstverständlich an; Jesu Auffassung von Gott, von der Welt, von ihm selbst und von seinem Beruf sei fortgeschritten infolge von Anregungen von seiten Gottes, wie von Einflüssen von seiten der Welt (S. 250). Daher auch ein Nichtwissen Jesu, das sich aber mit der wahren Gottsohnschaft wohl vertrage. Die Apostel hätten Jesu Aussagen über das Kommen der Parusie falsch verstanden (S. 205).

Zieger, F., *La vita di N. S. Gesù Cristo compilata secondo i quattro Vangeli* (24⁰. XVI u. 290. Trient, Monauni).

Jésus Christ *et l'étude comparée des religions* (L'Université catholique 1912 Nr 2).

2. Leben Jesu.

Mehlhorn, P., *Ein kurzer Abrifs des Lebens Jesu* (PrM XVI 201—217): Nachdem M. im Büchlein „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu“ (s. oben S. 199) die Grundsätze für eine Ausscheidung des Sagenhaften festgestellt zu haben glaubt, will er die glaubwürdigen Züge zu einem kurzen Lebensbild, das Jesus nicht über die Grenzen des Menschlichen hinausrückt, zusammenstellen. Bei der Taufe sei in ihm das Messiasbewufstsein erwacht und habe sich später gefestigt und eschatologisch ausgebildet. Soweit der Einflufs des Geistes auf den Körper reicht, vermochte er Kranke zu heilen. Den Knotenpunkt für sein tragisches Geschick habe die Tempelreinigung gebildet, die öffentliche Wirksamkeit ein Jahr gedauert.

Paul, G., *Chronologie des Lebens Jesu nach den Visionen der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerich. Mit dreifachem Kalender und einer Evangelien-Synopsis* (VIII u. 110. Polling, Selbstverlag. *M* 3.—): „Tritt für die Zweijahrtheorie ein und fafst die Chronologie des Lebens Jesu in folgende Gleichung zusammen: $29^{10}/_{12} + 2^{7}/_{12} = 32^{5}/_{12}$ Jahre“ (Stimmen aus Maria-Laach LXXXII 575).

Zarantonello, N., *Il Vangelo dell' Infanzia* (VIII u. 126 mit 6 Reproduktionen künstlerischer Darstellungen. Vicenza, Società anonima tipografica. *L* 2.—): Eine Apologie der vollen Geschichtlichkeit der beiden

ersten Kapitel bei Mt und Lk verbunden mit einer Analyse der Texte und einer gründlichen Auseinandersetzung mit der modernen Kritik. Wie die Reproduktionen nach Tizian, Palma usw. beweisen, wendet sich Z. an weitere Kreise, doch wahrt er den wissenschaftlichen Charakter des Werkes. Die Besprechung des griechischen Textes vollzieht sich meist in den Anmerkungen. Ausnahmen z. B. Mt 1, 16: wo die Lesart des Sy[s] nicht als die ursprüngliche anerkannt wird (S. 48f).

Nestle, E., The divine child in the manger (The Open Court 1912 Nr 2).

Krealing, E. C. J., The baptism of John (Lutheran Church Review 1912, Jan.).

Stone, J. S., *The passion of Christ. A study in the narratives, the circumstances, and some of the doctrines pertaining to the trial and death of our divine Redeemer* (XII u. 385. Ld., Longmans. 4 *s* 6 *d*): Eine populär-wissenschaftliche Leidensgeschichte, welche dem Prediger oder Katecheten gute Dienste leisten kann. Der Exeget wird in der Regel auf bekannte Nachschlagewerke verwiesen. K.

Rivière, J., Un peu de théologie sur la Passion du Sauveur (Revue pratique d'apologétique 1912, 589—601).

Moule, *The Supper of the Lord* (Ld., Religious Tract Society. 6 *d*): Eine knappe, aber erschöpfende Darstellung (nach ExpT XXIII 475). K.

Fredrick, W., Did Jesus eat the Passover? (Bs 1911, 503—510.)

Todd, J. C., Do this in remembrance of me (ExpT XXIII 378—379): Eine vergleichende Exegese der Einsetzungsworte. K.

Kastner, K., Der Prozefs Jesu in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Allgem. Rundschau 1912, Nr 16).

Streffe, O., *Physiologische Unmöglichkeit des Todes Christi am Kreuze.* Religionsphilosophische Betrachtungen (58. Bonn, Georgi): Die Kreuzigung Christi bestand nur in Suspension an den Armen mit eingetretener Apoplexie. Es handelt sich nur um Scheintod und Wiedererwachen. Karge.

Kampmeier, A., Jesus' words on the Cross (The Open Court 1912 Nr 2).

Smith, W. B., Discussion of Christ's first word on the cross (The Open Court 1912 Nr 4).

Nestle, E., Ch. Caverno, W. B. Smith, Discussion of Christ's first word on the cross (The Open Court XXVI 177—181): Alle drei wenden sich gegen die These im Januarheft von The Open Court, wonach Lk 23, 34 erst im 9. Jahrhundert bezeugt sei. Nach N. und S. gehört der Vers zwar nicht zum echten Lk-Text, ist aber schon im 2. Jahrh. dort interpoliert worden.

Vellenga, G., De dood des Heeren (Exegetisch onderzoek). Hoofdstuk X (Theol. Studiën XXX 168—211): Schlufs des exegetischen Teils eines schon in 1909 (vgl. BZ VIII 420, oben S. 201) angefangenen Aufsatzes. Die ruhige und gediegene Untersuchung steht auf positiv-christlichem Standpunkt. Das Endergebnis ist (S. 210f) „die zentrale Bedeutung vom Tode des Herrn". . . . Dieser „soll im Mittelpunkte des Bekenntnisses stehen. . . . Diese zentrale Bedeutung vom Tode des Herrn soll auch in unserer vaterländischen Theologie wiederhergestellt werden. Seit 1619 . . . kam die Auserwählung in den Mittelpunkt. . . . Die späteren Geschlechter ‚trieben' immer mehr die Auserwählung, den Partikularismus, Ohnmacht und Unverantwortlichkeit. Und solches steht im Widerspruch mit Geschichte und Bibel zugleich. Die Auserwählung ist das Tiefste, allein das Kreuz steht für uns im Zentrum." Van Kasteren S. J.

Valitutti, Fr., The true year of the death of Christ (Ecclesiastical Review 1911, 407—413): Das sei das Jahr 34, weil in diesem Jahre der 16. Nisan auf einen Freitag fiel (nach ThG IV 414).

Gschwind, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (s. BZ X 201): Gibt zunächst eine kritische Übersicht über die Versuche, die Lehre vom descensus religionsgeschichtlich abzuleiten. Im zweiten Abschnitt werden die Geschichte und die Unzulänglichkeit der bisherigen Deutungen von 1 Petr 3, 19 und 4, 6 ausführlich dargelegt. „Es ist unzutreffend und verfehlt, bei der dogmengeschichtlichen Behandlung der Höllenfahrt Christi

auf 1 Petr 3, 19 bzw. 4, 6 zurückzugehen, um aus dieser Stelle den ursprünglichen Sinn der Hadesfahrt oder sogar das Symbolstück selber abzuleiten" (S. 144). Als natürlichste Erklärung für 1 Petr 4, 6 schlägt Verf. vor, νεκροί als geistig Tote zu fassen, so daſs es sich also um das Gericht über Sünder und Gerechte handelt. Als wahrscheinliche Deutung für 1 Petr 3, 19 empfiehlt Verf. folgende, die den Zusammenhang von 1 Petr wahre und verwerte: Die Leser sollen in ihren Leiden getröstet werden durch den Hinblick auf die Leiden jener, die bereits im Strafleiden befindlich gedacht werden und die noch schlimmere Leiden (Gericht und Verdammnis) zu erwarten haben. Daſs es besser ist, um der Gerechtigkeit willen, Gutes tuend, zu leiden als um Übeltaten willen, das hat Christus den gefallenen Geistern (= Engeln) verkündet, und zwar durch seine Person, sein eigenes Leiden und sein eigenes Lebensgeschick. Als Zeit und Ort dieser „Verkündigung" nimmt der Verf. die Himmelfahrt Christi an. Dabei spielt der Gedanke an das Gericht sicher eine Rolle, wenn er auch mehr in begrifflicher Weise als im Ausdruck an jenes Kerygma sich anschlieſst. Die Sünder der Flut werden eingeführt als Typen der beim Endgericht zu Verurteilenden, die Geretteten der Sündflut als Vorbilder der in der Endzeit dem ewigen Tod Entrinnenden. Im dritten Abschnitt werden Grundlage, Bezeugung und der ursprüngliche Sinn des Descensus Christi ad inferos behandelt und dabei festgestellt, „daſs der urchristliche Glaube an die Höllenfahrt Christi und an dessen Tätigkeit im Reich der Toten fast ausschlieſslich an die jüdischen Glaubensvorstellungen über den Tod und das Jenseits und andrerseits an die eschatologischen Erwartungen der Juden anknüpfte" (S. 243). Es ergibt sich, daſs es bereits in urchristlicher Zeit drei verschiedene, zum Teil sich ergänzende Auffassungen der Höllenfahrt Christi und seiner Tätigkeit in der Unterwelt gab: 1. Christus ist der Heilsverleiher und Auferwecker der vorchristlichen Gerechten. 2. Christus ist der Bringer der frohen Botschaft an die harrenden Auserwählten im Hades. 3. Christus ist der Sieger über den Tod und die Unterwelt. Die erste dieser Auffassungen ist die „weitaus am frühesten und sichersten bezeugte". Die Schrift ist in exegetischer und dogmengeschichtlicher Hinsicht wertvoll. Andres.

Samtleben, Die Geschichtlichkeit des Osterevangeliums (Geisteskampf der Gegenwart 1912, 133—139).

Brookes, J. H., *Did Jesus rise?* (Glasgow, Pickering and Inglis. 1 *s*): Trägt mit einiger Emphase bekannte Argumente für den Glauben an das Wunder der Auferstehung vor (nach ExpT XXIII 374). K.

Chauvillard, F., La résurrection de Jésus (La jeune fille contemporaine 1912, 8—23).

Bowen, R. C., *The resurrection in the New Testament* (Ld., Putnam. 6 *s*): Das gröſste Wunder ist der Eindruck, den Jesu Persönlichkeit auf seine Schüler gemacht hat. Er war so stark, daſs die Jünger den Meister nach dem Tode sahen. Dieser Glaube ist wichtiger als jener, der sich auf einen belebten Körper, Wundmale u. dgl. stütze (nach ExpT XXIII 374—375). K.

Dorpater Januarkonferenz 1912 (Mitt. und Nachr. f. d. ev. Kirche in Ruſsland LXV 16—22): 1. Ein Referat über den Vortrag von Mag. theol. J. Frey, „Die Bericht eüber die Auferstehung Jesu". 2. Diskussion darüber (Bericht von P. Neppert). Frey gibt zu, daſs die paulinische Auffassung über die Art der Auferstehung von Anfang an materiell war In den einzelnen Berichten verwirft er manches als unhistorisch oder zweifelhaft. Er fand in vielen Punkten Widerspruch.

3. *Lehre Jesu.*

Stalker, J., *The teaching of Jesus concerning himself* (312. Ld., Hodder. 2 *s*).

Graham, J. W., The mind of the Son of man (Interpreter VIII 289—302): Christus habe in diesem Ausdruck die Menschlichkeit seines Reiches und seiner Person gelehrt.

Wimmer, O., *Die Wertung der Güter dieser Welt in der Lehre Jesu.* Programm. 2. Heft. (28. B., Weidmann. *M* 1.—).

Lugan, A., *L'enseignement social de Jésus. La grande loi sociale de l'amour des hommes* (16⁰. 232. P., Tralin. *Fr* 2.50).

4. *Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind* (Maria, Johannes der Täufer, Judas).

Hase, K. von, *Maria, die Mutter Jesu* (BZSF VIII. S., 1. Heft: 35. B.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Behandelt Maria in der Hl. Schrift, in der Kirchengeschichte und in der bildenden Kunst. Nach H. war Maria Davididin und hat Jesus als Jungfrau geboren. Hingegen sind die Brüder Jesu wohl Söhne Mariens. Zwischen Jesus und seiner Mutter gab es eine Zeit der Spannung. Wiederholt betont H., wie die evangelische Auffassung die katholische Verehrung der unbefleckt empfangenen Gottesmutter und Himmelskönigin ablehnen mufs. Er will aber doch richtigen Grundgedanken und Motiven die Anerkennung nicht versagen.

Jamrowski, H., *Jesus und seine Mutter* (Ev. Kirchenzeitung LXXXVI 17—24 257—260 273—276 290—294 305—308 322—327 337—344 353—357 369—372): Ein Vortrag, der die liberale Auffassung bekämpfen will.

Degeuser, G., *Les sept paroles de la Très sainte Vierge, commentées d'après les pères et les docteurs* (228. P., librairie Saint-Paul. *Fr* 3.—).

Vrede, W., *Neue Literatur über Johannes den Täufer* (ThR XI 265—271): Über Konrad, Pottgiefser und Dibelius (s. BZ IX 422f). Pottgiefsers Arbeit, die in der BZ damals noch nicht besprochen werden konnte, ist vorwiegend apologetisch gehalten, setzt aber die Glaubwürdigkeit der Evv voraus. Er will beweisen, wie Johannes ein Zeuge für Jesu Messianität und Gottheit ist.

Robertson, A. T., *John the loyal. Studies in the ministry of the Baptist* (XII u. 315. Ld., Hodder. 5 *s*): Eine „positive" Johannesbiographie für weitere Kreise. Da der Zusatz „der Täufer" Johannes zu sehr zu einem Caeremonialisten mache, hat R. obigen andern Zusatz gewählt: He „followed the gleam" and was loyal to his vision. That is the dominant note in his life.

Bowen, C. R., *John the Baptist in the New Testament* (AmJTh XVI 90 bis 106): Lk hat ein von Johannes dem Täufer allein handelndes „Evangelium" benutzt, das auch Josephus u. a. kannten.

Bernhard, S., S. J., *Nochmals die Frage von der Gegenwart des Verräters bei der Einsetzung der hl. Eucharistie* (ZkTh XXXVI 411—416): Hält gegenüber Meinertz (s. oben S. 372—390) seine früher (vgl. ebd. IX 209) vertretene Anschauung aufrecht.

Whittaker, F. R., *The fate of the Traitor* (ExpT XXIII 478): Stellt eine Frage bezüglich der Judaslegende bei Papias. K.

g) Die Evangelien.

1. *Zu allen, zu drei, zu zwei Evv.*

Kralik, v., *Zur Evangelienkritik* (Schlufs) (Die Kultur 1912, 2. Heft).

Pollen, C. H., S. J., *The credibility of the Gospel* (Ld., Longmans. 4 *s* 6 *d*): Eine englische Übersetzung des bekannten Buches ‚Orpheus et l'Évangile' von P. Batiffol (vgl. BZ IX 69), welche uneingeschränktes Lob verdient (nach ExpT XXIII 272). K.

Rabbath, A., S. J., *Les saints Évangiles: Véracité des Évangiles* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 910—923).

Gardner, E. P., *Christ in the four Gospels* (Bs 1912, 222—242): Allgemeine populäre Charakteristik der einander ergänzenden vier Evv und Hervorhebung ihres geschichtlichen Wertes.

Scrinzi, G., *I Vangeli delle Domeniche. Narrazioni* (16⁰. XVI u. 438. Verona 1911, Cinquetti). — *Note esegetiche* (16⁰. VIII u. 156. Ebd. 1912. *L* 3.50): Das erste der beiden zusammengehörigen Bücher enthält freie

Nacherzählungen der evangelischen Vorgänge, wobei auch die eigene Phantasie waltet (er kennt z. B. die Haartracht und Gangart der Magdalena). Im zweiten werden exegetische Begründungen beigebracht (nach Civ. catt. LXIII, II, 107 f).

Buzy, D., S. J., *Introduction aux paraboles évangéliques* (Études bibliques: XXIV u. 476. P., Gabalda. *Fr.* 4.—): Der Verf., Docteur ès sciences bibliques, will mit dieser ausgezeichneten Einleitung die Anschauungen Jülichers und Loisys (der fast nur eine vulgarisation française de la théorie allemande gegeben habe) widerlegen. Er untersucht zuerst die verschiedenen Auffassungen über den Begriff der Parabel, die nicht immer mit Sicherheit von der Allegorie sich scheiden lasse. Der jüdische Maschal ist nach B. ein Weisheitsspruch, mit welchem meistens eine Vergleichung verbunden ist. Ähnlich auch der Begriff von chidah, der nicht immer etwas Rätselhaftes bezeichnet. Die rabbinischen meschalim haben manche Ähnlichkeiten mit den evangelischen Parabeln, die nach B. ebenfalls als discours sapientaux où domine généralement l'élément comparatif, bien qu'une fois ou autre il puisse en être absent, zu definieren sind (S. 193 f). Bei den synoptischen Parabeln und noch mehr bei den johanneischen Paroimiai konzediert B. redaktionelle Zusätze und freie Wiedergabe dessen, was Jesus gesagt hat. Besondere Aufmerksamkeit widmet B. der Darlegung des Parabelzweckes, besonders den Aussagen Mk 4, 10—12 und Par. (auch Jo 12, 37—40 Apg 28, 24—27 2 Kor 3, 14—16 Röm 11, 7 f). Nach B. sind die Parabeln auch eine Strafe für die Unempfänglichkeit des Volkes, aber eine Strafe, die zugleich wieder Gottes Barmherzigkeit in sich birgt. Die Dunkelheit der Parabeln sollte nämlich das Volk reizen, sich das Verständnis anzueignen (durch tieferes Nachdenken und Fragen). Das Volk blieb aber in seiner Nachlässigkeit, und so wurden auch die Parabeln (wie die Wunder) Ursache der Verstockung Israels. Die johanneischen Paroimiai wollen nur erhellen, nicht verdunkeln.

Sáinz, M., *Lo que son las parábolas del Evangelio* (Razón y fe 1912 Mai).

Dimmler, E., *Das Evangelium nach Markus übersetzt, eingeleitet und erklärt. — Das Evangelium nach Lukas übersetzt, eingeleitet und erklärt. — Das Evangelium nach Johannes übersetzt, eingeleitet und erklärt.* 3 Bändchen (Wort und Bild Nr 12—20: 12⁰. VIII u. 217. XIV u. 364; XII u. 286. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. à *M* 1.20): Damit ist die oben S. 208 begrüßte Evangelienerklärung vollständig.

Buckley, E. R., *Introduction to the Synoptic problem* (304. Ld., Arnold. 5 *s*): Lk hat ein vollständiges zweites Evangelium vor sich gehabt (T), in welchem ein großer Teil des Lukanischen Materials, das gewöhnlich Q zugeschrieben wird, schon verarbeitet war. Diesem Evangelium T gehörte auch die Perikope Adulterae an. Karge.

Gilbert, G. H., *The Jesus of „Q" — the oldest source in the Gospels* (HJ X 533—542): Es besteht ein auffälliger Kontrast zwischen dem Jesus der Logia (Q), der seine Kenntnis des Vaters den Menschen durch seine Predigt in Wort und Tat vermitteln will, und dem Jesus eines der vier Evangelien, der leidet, am Kreuze stirbt und von den Toten aufersteht. Vom Kreuze weiß die Quelle Q nichts, sie steht in scharfem Kontrast zur paulinischen Predigt, die erst das Kreuz zum Symbol der christlichen Religion gemacht hat. Das Kreuz ist dem völlig fremd, was der Stifter des Christentums selbst als das Fundamentale und Wesentliche seiner Predigt ansah. Die Geburtsgeschichte in Mt und Lk will die Größe Jesu erklären, und die Spekulation des 1. Kap. des Johannesevangeliums will Jesus und seine Predigt der griechischen Philosophie empfehlen; beide sind unhistorisch. Karge.

Smith, R., *Fresh light on the synoptic problem. Matthew a Lucan source* (HJ X 615—625): S. wendet sich gegen die Annahme, daß Mt und Lk von einer alten dritten Quelle abhängig sind, und sucht aus der Art der Verwendung des Markusstoffes nachzuweisen, daß Mt vor Lk geschrieben

hat und dafs Lk sowohl Mt als Mk vor sich hatte. Lucas sticks closely to his originals, but usually the ways and words of our Lord are in some measure distorted. Er ist wortreich, übertreibt, mifsversteht seine Quellen und beraubt sie. Karge.

Lagrange, M.-J., bespricht *H. Fasquier, La solution du problème synoptique* (s. oben S. 205) (Rb N. S. IX 279—284) ausführlich, indem er hauptsächlich gegen die 8 Gründe P.s für die Abhängigkeit des Mk von Mt und Lk Bedenken erhebt. Er dankt aber dem Autor, dafs er „Rechte und Pflichten der Kritik offen anerkannt" habe.

Grafs, K. K., *Grundrifs der Lehre Jesu nach den ersten 3 Evv* (51. Dorpat, Krüger. *M* 1.—).

The eschatology of the Synoptic Gospels (BW XXXIX 129—136): Eine Darstellung der gegenwärtigen Kontroverse zwischen den Oxforder und Cambridger Gelehrten (vgl. auch BZ IX 421, X 204 206), die alle Jesus mehr oder minder als Eschatologisten auffassen und sein Messiasbewufstsein anerkennen.

Smith, J. H., *The parable of the mustard seed* (ExpT XXIII 428—430): Eine Besprechung der neuesten Erklärungen dieser Parabel. K.

Vassall-Phillips, O. R., *The mustard-tree. An argument on behalf of the divinity of Christ* (XXXII u. 530. Ld., Washbourne. 5 *s*).

Zondervan, P., *De storm op het Galileesche meer* (Theologisch Tijdschrift XLVI 235—251).

Arndt, A., *Die Berichte von der Verklärung Jesu und ihre psychologische Deutung* (Zeitschr. f. Religionspsych. 1912 Febr. 367—372).

Ten Hove, J., *Het zout der aarde* (Theol. Tijdschrift XLVI 252—254).

Ford, G. E., *The children's bread and the dogs [Mt 15, 21—28 Mk 7, 24 bis 30]* (ExpT XXIII 329—330): Die Bittstellerin war ihrem Glauben nach kein Hund. Zur Lösung der Schwierigkeit hilft Gal 3, 7; vgl. auch Petri Wort auf dem Apostelkonzil über die Heiden. K.

Fletscher, A. E., *The sermon on the mount and practical politics* (94. Ld., Griffiths. 2 *s* 6 *d*).

Waylen, H., *Montain pathways. A study of the ethics of the Sermon on the mount, with a new translation and critical notes and an introduction* by F. C. Burkitt. 2nd ed., revised and enlarged (VIII u. 128. Ld., Paul. 3 *s* 6 *d*): Über Sanftmut, Eid, Nichtwiderstandleisten, Nichtrichten usw. (nach BW XXXIX 360).

McCulloch, W., *The pounds and the talents* (ExpT XXIII 382—383): Findet Parallelen zu Mt 25, 14—30 und Lk 19, 12—27 im hl. Buche der Jaina-Religion (Uttaradhyayana) VII 14ff und im Hebr-Ev nach dem Zeugnis des Eusebius (vgl. Mai: Nova Patr. Bibl. IV 155). K.

2. *Matthäusevangelium.*

Pölzl, Fr. X., *Das Matthäusevangelium.* 3. Aufl. (Bibl. Zeitfr. II. F., 8./9. Heft: 60. Münster, Aschendorff. *M* —.90).

Méchineau, L., S. J., *Il Vangelo di s. Matteo secondo le risposte della Commissione Biblica* (Estratto della Civiltà Cattolica [LXII, IV 413—426 681—697; LXIII, I 159—168 300—309 545—553, II 18—32]: IV u. 88. Rom, Civ. catt. *L* 1.50): Verf., Konsultor der Bibelkommission, will den senso preciso der Kommissionsentscheidungen und ihre Begründung geben und darlegen, dafs die Päpstliche Kommission ha fatto opera utile e opportuna. Nach M. ist das Mt-Ev schon ca 41/42 verfafst worden. Die Differenzen zwischen dem aramäischen und griechischen Text können nur sein leggeri, accidentali, non pregiudicanti l'identità dei due testi. Auch die Abhängigkeit des griechischen Textes von Mk kann nur eine „leichte" sein. Wenn die Bibelkommission auch Verfasserfragen und eine pura questione di data entscheide, so geschehe es wegen der destruktiven Folgerungen, welche die negative Kritik vielfach mit solchen Fragen ver-

knüpft (also abusus tollit usum?). In der Entscheidung der synoptischen Frage seien nicht innere Gründe, sondern die Tradition ausschlaggebend.

Burn, J. H., *St. Matthew.* Vol. I: *Chapt. 1—5, 14* (454. Ld., Griffiths. 9 *s*).

Franken, A., *De koninglijke stamboom en het Mattheus-Evangelie* (Nederl. kath. Stemmen 1911, 246—257 296—307).

Burg, G., *Joseph und Maria im Stammbaum Jesu bei Matth. 1, 1—17 nach Petrus Damiani* (Pastor bonus XXIV 454—457): Will aus Petrus Damiani beantworten: 1. wie im dritten Teil der Genealogie Christi bei Mt (gemäſs V. 17) von der babyl. Gefangenschaft an bis auf Christus vierzehn Glieder zu zählen sind, 2. warum der Evangelist die von ihm namhaft gemachten Glieder der Genealogie in V. 17 überhaupt noch einmal so auffällig zusammenzählen wollte. Ad 1: Maria figuriert als selbständiges Glied im Stammbaum des Herrn; Joseph, Maria, Jesus bilden die drei letzten Glieder des Stammbaums; ad 2: der Evangelist will durch diese Aufzählung der Genealogie Christi einen eigenen, streng juridischen Charakter verleihen. Andres.

Conybeare, F. C., *Note on Matthew I, vs. 16* (ZntW XIII 171f): Auch Irenäus habe gelesen wie Sy[s]: Joseph erzeugte Jesus. Die Verse 17—25 seien spätere Interpolation im Mt-Text.

Harnack, A., *Geschichte eines programmatischen Wortes Jesu (Matth. 5, 17) in der ältesten Kirche* (Sitzungsber. d. preuſs. Akad. d. Wiss. 1912, 8/9, 184 bis 207).

Weir, T. H., *Matthew 5, 20* (ExpT XXIII 430—431): צ־קה = δικαιοσύνη = Freigebigkeit, Barmherzigkeit. Belege hierzu aus LXX. K.

Kobylanskyj, J., *Die Zahl der Auserwählten* (Theol.-prakt. Quartalschrift LXV 482f): Mt 7, 13 f beweist nicht, daſs die Zahl klein ist.

Scholander, H., *Zu Mt 11, 12* (ZntW XIII 172—175): Jüdische Parallelen, welche von Versuchen sprechen, die messianische Zeit vor dem gottgewollten Termine mit Gewalt herbeizuführen, sprechen für die passivische Auffassung von βιάζεται und die Authentie des Herrenworts.

Moxon, C., *The meaning of Matthew XI. 16—19* (ExpT XXIII 237): Der Heiland will die verkehrten Richter der Welt zurückweisen wie Mt 11, 19. K.

Ghio, G., *La parabola della rete. Matt. XIII. 47—50* (Scuola catt. 4. S. XXII 63—76, auch separat: Mailand): Gibt eine Analyse der Parabel und betont den Diesseitscharakter des Reiches Gottes und seiner Wirksamkeit.

Lewis, F. W., *The children bread and the dogs [Mt 15, 21—28]* (ExpT XXIII 430): Die Übersetzung „Haushündlein" beseitigt die von Ford (s. oben S. 426) erwähnte Schwierigkeit. K.

Chapman, J., *Zacharias, slain between the temple and the altar* (JthSt XIII 398—410): Die bei Mt 23, 35 stehende Bezeichnung des Zacharias als Sohn des Barachias ist nicht echt. Es handelt sich um den Sohn des Jehojada. Die nur bei Lk 11, 49 stehende Bemerkung καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν bezieht sich vielleicht auf Prv 1, 21—30. Mt und Lk haben eine in Q stehende Stelle verschieden redigiert.

Grosheide, E. W., *Een nieuwe conjectuur of Matth. 26, 50: ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει* (Theol. Studiën 1912, 1, 56—64).

3. Markusevangelium.

Walker, T., and **J. W. Shuker,** *The Gospel according to S. Mark* (118. Ld., Clive. 1 *s* 6 *d*).

Loisy, A., *L'Évangile selon Marc* (s. oben S. 210): Dieser Kommentar ist zum guten Teile ein Extrakt aus dem gröſseren Werke des Verfassers, Les Évangiles synoptiques, und behandelt nur die Hauptfragen, Charakter, Ursprung und Komposition des Markusevangeliums, und zwar von rein kritischem und historischem Gesichtspunkt aus. Eine Einleitung (S. 1—53) gibt eine knappe und klare Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Probleme. Karge.

Il Vangelo di s. Marco (Civ. catt. LXIII, II 723—731): Beanstandet an Lagranges Mk-Kommentar (s. BZ IX 400f) die Annahme der Mk-Priorität und der Unechtheit des Mk-Schlusses und die Unklarheit mancher Ausdrücke in der Erklärung von Mk 13 und der Äufserungen Jesu über den Zweck der Parabeln. Nach ThR XI 386 stammt dieser Angriff auf Lagrange von L. Murillo S. J.

Rinieri, I., La data tradizionale del Vangelo di Marco e l'ipercritica moderna (Scuola catt. 4. S. XXII 309—325, XXIII 10—23): Gegen die von Lagrange vertretene Mk-Priorität.

Rohr, I., *Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums.* 3. Aufl. (Bibl. Zeitfr. II. F., 4. Heft: 47. Münster, Aschendorff. *M* —.45).

Cladder, H. J., S. J., *Textkritisches zu Mk 3, 7 8* (oben S. 261—272).

Boehmer, J., Boane-rges (StKr 1912, 458—464): Es habe ein aramäisches, allerdings verloren gegangenes Wort rᵉgēš = Donner gegeben. In boane ist oa Bezeichnung eines „gewissermafsen zwischen o und a in der Mitte stehenden Lautes" = בְּנֵי. — *Ders., „Boane-rges"* (Stst X 379f): Ein Nachtrag. Das Schwa „war teils durch o, teils durch α wiedergegeben worden, und später hat ein superkluger Abschreiber beides kombiniert".

Weatherhead, A. S., The healing of one deaf and dumb [Mk 7, 31—37] (ExpT XXIII 381): Möchte anfragen, ob μογιλάλος nicht vielleicht den bezeichnet, der nicht korrekt und deutlich spricht. K.

Grafs, K., Zu Mc 14, 28 (ZntW XIII 175f): Die Stelle ist Erinnerung an ein echtes Herrnwort, in welcher Jesus vorausgesagt hatte, er selbst werde seine Jünger wieder nach Galiläa (siegreich) zurückführen.

4. *Lukasevangelium.*

Meinertz, M., *Das Lukasevangelium.* 3. Aufl. (Bibl. Zeitfr. III. F., 2. Heft: 47. Münster, Aschendorff. *M* —.45).

Innitzer, Th., *Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas mit Ausschlufs der Leidensgeschichte.* 2., umgearb. Aufl. (Kurzgef. Komm. zu den vier hl. Evv von F. X. Pölzl II, 2: XVI u. 434. Graz, Styria. *M* 6.—): Der Schüler und Nachfolger Pölzls legt hier eine „ziemlich durchgreifende Umarbeitung" des Lk-Kommentares P.s vor. I. gliedert den Text in sehr kleine Abschnitte, schickt eine genaue Übersetzung des griechischen Textes voran, gibt eine erklärende Paraphrase und fügt alles weitere Erklärungsmaterial in zahlreichen Anmerkungen bei. Auch auf Schilderung des historischen Hintergrundes (z. B. bei 3, 1) ist besonderer Wert gelegt. I. will wie P. ein kurzes Lehrbuch, das auch der homiletischen und katechetischen Praxis dienen soll, bieten. Es ist durchaus zweckentsprechend eingerichtet.

Machen, J. G., The origin of the first two chapters of Luke (PrthR X 212—277): Längere sprachliche Vergleichungen, auch mit der LXX, ergeben das Resultat: Die beiden Kapitel verraten ursprüngliche judenchristliche und palästinensische Herkunft und ebenso die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Lukas. Dieser hat sie also entweder selbst verfafst oder aus einer aramäischen oder griechischen Quelle übersetzt.

Machen, J. G., The hymns of the first chapter of Luke (PrthR X 1—38): Sprachliche Beobachtungen, z. B. auch Vergleiche mit der Sprache der Psalmen Salomons, beweisen den jüdisch-christlichen Ursprung des Magnificat und Benedictus. Inhaltliche Erwägungen weisen auf die Autorschaft Mariens und des Zacharias hin, die diese Hymnen hebräisch oder aramäisch wirklich gesungen haben.

Lagrange, M.-J., Le sens de Luc I, 1 d'après les papyrus (περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων) (Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes II 96—100): Die verschiedene Deutung des Sinnes von πληροφορεῖν. Lagrange gibt nachstehende Abfolge der Bedeutung desselben: remplir, accomplir, achever, combler, satisfaire, donner satisfaction, garantir, persuader, convaincre, déterminer, décider; er ent-

scheidet sich auf Grund der Papyrus für die Übersetzung: les faits accomplis parmi nous. Seppelt.

Power, M. A., *Who were they who "understood not"?* (IthQ VII 261 bis 281): Die αὐτοί und αὐτοῖς in Lk 2, 50 können nicht dieselben Personen sein; nicht Maria und Joseph sind diejenigen, welche nicht verstehen, sondern das αὐτοί bezieht sich auf andere Anwesende, welche nicht so tief in die göttlichen Geheimnisse eingedrungen waren als die Eltern Jesu. Karge.

Franken, A., *De natuurlijke stamboom en het Lukasevangelie.* I (Nederl. kath. Stemmen 1912. 112—124): Verf. hat vorher ebenda den „königlichen Stammbaum" des Mt besprochen. Im hier vorliegenden ersten Teil seines neuen Aufsatzes wird behauptet, dafs Theophilus (Lk 1, 3) der römische Landpfleger Albinus sei. Die „vielen" (v. 1) sucht Fr. in der dem Albinus bis Alexandrien entgegengezogenen Gesandtschaft, welche teilweise aus Christen bestand. Letztere sind die Gewährsmänner des Lukas (V. 2). Die beiden Bücher des Lk sind demnach Verteidigungsschriften für die vom Hohenpriester Ananus bedrängten Christen. Aus Anlafs dieser Verfolgung wurde auch der Hebr. geschrieben. Die Fortsetzung (II, ebenda 163—171) erklärt, wie die Verteidigungsschrift im allgemeinen und namentlich der Stammbaum mit dem „qui fuit Dei" den heidnischen Begriffen des Albinus angemessen sei und wie Lukas dem Landpfleger nicht den „königlichen" Stammbaum aus Mt, sondern nur den „natürlichen" Stammbaum des hl. Joseph vorlegen konnte. Van Kasteren S. J.

Lewis, F. W., *Unbiblical beliefs on biblical matters* (ExpT XXIII 285): Die Lk 7, 36—50 erwähnte Sünderin ist nicht Maria Magdalene. K.

Latha, J. D., *The parable of the unjust steward* (Interpreter VIII 214f): Ist von den bisherigen Erklärungen nicht befriedigt und meint, nicht der ungerechte Verwalter, sondern der reiche Mann sei die Hauptperson in der Parabel. — **Keogh, A.**, *The unjust steward* (ebd. 329f): Die Parabel gehört nicht, wie Latha will, in den Kreis der Parabeln vom Reichtum, sondern zu der Trilogie der Parabeln Lk 15 und 16. Sie zeigt das Erwachen des Sünders.

Matthes, H., *Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 27—31)* (Monatsschrift für Pastoraltheologie VIII, 5. Heft).

Easton, B. J., *Luke 17, 20—21* (AmJTh XVI 275—283): Vertritt die Übersetzung: Das Gottesreich kommt nicht so, dafs es vorhergesagt werden kann . . . , denn siehe, das Gottesreich wird in eurer Mitte sein. Es handelt sich also um eine Interpolation zu Gunsten der eschatologischen Theorie.

Mülinen, E. Graf von, *Gebratener Fisch und Honigseim* (ZdPV XXXV 105—107): Antwort auf Nestles Frage (s. BZ V 428). Der Araber geniefst Honig besonders nach Fischen und hat dafür Prophetensprüche (Ḥadīṯe).

5. Johannesevangelium.

Weifs, B., *Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt* (XVI u. 365. B., Trowitzsch & Sohn. *M* 10.—): Die neuen Bestreitungen der Einheit des Jo-Evs (besonders Spitta) bilden auch für den Nestor der protestantischen Neutestamentler den Anlafs, das Wort zu ergreifen und in ständiger Auseinandersetzung mit dieser Kritik die einzelnen Abschnitte des Ev.s durchzusprechen. Der Standpunkt der Mittelpartei kommt auch in diesen reichhaltigen und scharfsinnigen Erörterungen deutlich zum Ausdruck. W. betrachtet Kap. 1—20 als Niederschrift des Lieblingsjüngers, Kap. 21 als Nachtrag eines Herausgebers. Mit Th. Zahn weifs er sich meist da eins, wo dieser „nicht durch dogmatische oder traditionelle Voraussetzungen gebunden ist". Hingegen verzichtet W. darauf, im Jo-Ev eigentliche Geschichte und durchweg richtige Wiedergabe von Tatsachen und Reden Jesu zu erblicken. Es sei ideelle Geschichte, und W. betrachtet es als seine Aufgabe, den Schleier zu lüften, den die spätere

Auffassung des Verfassers über die geschichtlichen Tatsachen gelegt hat. Das Warum der evangelischen Berichte müsse hierbei besonders beachtet werden. Zu den wahren Aussagen Jesu könne man freilich nicht völlig gelangen. Die Vorstellung eines im irdischen Leibe umherwandelnden Gottes sei dem 4. Ev völlig fremd.

Clemen, C., *Die Entstehung des Johannesevangeliums* (VIII u. 493. Halle, Niemeyer. *M* 14.—): In der Ablehnung der Teilungshypothesen, die eingehend vorgeführt und besprochen werden, trifft Cl.s Buch mit dem vorgenannten zusammen. Doch glaubt er vermitteln zu können, indem er da, wo diese Kritiker einen neuen Autor reden lassen, nur eine vom gleichen Autor niedergeschriebene neue Tradition annimmt. Nach Cl. enthält das 4. Ev sehr viele unglaubwürdige Berichte. Er kann also das Ev nicht dem Apostel Johannes zuschreiben, gibt aber die Richtigkeit des irenäischen Zeugnisses vom ephesinischen Aufenthalte des Apostels zu. Ein Verehrer dieses Apostels habe in oder bei Ephesus zwischen 94 und 115 Jo 1—20 geschrieben und konnte auch manche vom Apostel selbst herstammende zuverlässige Kunde von Jesus haben.

Small, A., *Studies in the Gospel of John* (Ld., Student Christian Movement. 1 *s* 6 *d*): Eine gründliche Erklärung des Jo-Ev, die die Verfasserin den Studentinnen am Missionskolleg in Edinburgh vorgetragen hat (nach ExpT XXIII 476). K.

Bull, G. W., *Daily reminders from the Gospel of John* (Ld., Revell. 2 *s* 6 *d*): Ein populärer Kommentar. Der Verfasser ist zu ängstlich und darum nicht originell (nach ExpT XXIII 422). K.

Juncker, A., *Zur neuesten Johanneskritik.* Vortrag, geh. auf dem theol. Ferienkursus in Königsberg i. Pr. am 17. Okt. 1911 (49. Halle a. S., Niemeyer. *M* 1.20): Will durch kurze Prüfung der neueren Kritik „das unveräufserliche Recht der alten Auffassung aufs neue sicherstellen“ (Vorrede).

Barth, F. †. *Die Bedeutung des Johannesevangeliums für das Geistesleben der Gegenwart* (BZSF VII 12: 21. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Die letzte Schrift des während der Drucklegung verstorbenen Exegeten. Zu Grunde liegt ein im Berliner Vereinshaus am 4. Februar gehaltener Vortrag. B. will dartun, dafs gerade die johanneische Auffassung von Christus, ihre Konzentration auf die Person Jesu, ihre Stellung zum Wunder, ihre Eigenart gegenüber der paulinischen Theologie u. a. auch für die heutige Zeit von gröfster Bedeutung ist.

Gollock, G. A., *Bible studies in outline. The purpose of the fourth Gospel* (126. Ld., Longmans. 1 *s* 6 *d*).

Lewis, T. W., *Misinterpretations in St. John* (Interpreter VIII 331): Korrektur; s. oben S. 212.

Hastings, J., *The great texts of the Bible. St. John 1—12* (514. Edinburgh, Clark. 10 *s*). — *1 Corinthians* (522. Ebd. 10 *s*).

Cellini, A., *Considerazioni esegetico-dommatiche sul prologo dell' Evangelio secondo Giovanni* (XV u. 314. Firenze, libreria editrice fiorentina. *Fr* 4.—).

Baudenbacher, C. Ss. R., *Wie ein protestantischer Pastor die Stelle bei Jo 2, 4: „Quid mihi et tibi“ erklärt* (Theol.-prakt. Quartalschrift LXV 342—346): W. O. Dietlein, Evangelisches Ave Maria (Halle 1863) erklärt (S. 18f) Jo 2, 4 als Beweis für die fürbittende Macht Mariens. Jesus bekenne, dafs er einer „Bestürmung“ von seiten Mariens, die ihn hier als ihren Sohn in Anspruch nehme, weichen müsse. B. will diese (exegetisch ganz unhaltbare — vgl. z. B. L. Fonck, Die Wunder des Herrn[2] 141—148) Anschauung sogar in der Schule und auf der Kanzel verwertet wissen! (Über den Zusammenhang von wissenschaftlicher und praktischer Exegese vgl. die Bemerkung von A. Rösler C. Ss. R., ebd. 637.)

Durand, A., S. J., *La réponse de Jésus aux noces de Cana* (Recherches de science religieuse III 157—159): Tritt für die Erklärung: „Femme, laissez-moi faire. Est-ce que mon heure n'est pas venue?“ ein.

Engel, W., Das sechste Kapitel des Johannesevangeliums (Heliand III 203—208): Eine Darlegung des Inhaltes, der nicht blofs wegen der eucharistischen Aussagen wichtig ist, sondern auch Jesu pädagogische Weisheit, unzerstörbare Liebesgesinnung, stetige Festigkeit bekundet.

Szczygiel, P., Zum Aufbau der Rede Joh. 6, 25ff (Pastor bonus 1912, 257—267).

Springer, E., S. J., *Die wahre Bedeutung des Wortes: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut nicht trinkt, habt ihr nicht Leben in euch“* (Pastor bonus XXIV 602—610 652—659).

Lewis, A. S., M. D. Gibson, F. Relton, John VII 38, 39 (ExpT XXIII 235—237): Angeregt durch Abrahams' Erklärung zu den genannten Versen (vgl. oben S. 213) vermutet L., Jesus habe im aramäischen Dialekt ein Wort für καρδία gebraucht; aus einem Mifsverständnisse sei daraus κοιλία geworden. — G. sucht Parallelstellen aus „the Testament of Adam“ und entscheidet sich mit Abrahams für Jerusalem, den vermeintlichen „Mittelpunkt der Erde“. — R. erinnert an altchristliche Darstellungen (Lamm auf einem Felsen, aus dem vier Quellen sprudeln). K.

Nestle, E., The earliest quotation of John 7, 38. 39 (ExpT XXIII 331): Ed. Schwartz notiert in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius Jo 7, 38 als Parallelstelle zu H. e. V 1. K.

Roberts, J. E., The raising of Lazarus (ExpT XXIII 461—464): Zeigt die Bedeutung des Wunders für den Glauben auf. K.

Kastner, K., Die letzte Phase des Rangstreites (Heliand III 175—181): Verfolgt die Geschichte des Rangstreites, der z. B. auch am Ostermorgen im Verhalten des Petrus und Johannes (dieser lief schneller!) sich bekundet haben soll. Die letzte Phase ist Jo 21, 19—23, wo ἀκολουθεῖν und auch μένειν rein lokal zu deuten sind.

Delft, A. van, Joannes XXI 19—23 (Katholiek 1911, 304—312).

h) Leben und Lehre der Apostel.

1. Altapostel.

Vermeulen, Schnitzer und Petrus (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1911, 226—260).

Erbes, C., Der Apostel Johannes und der Jünger, welcher an der Brust des Herrn lag (Zeitschr. f. Kirchengeschichte XXXIII 159—239): Nimmt eine Reihe von Verwechslungen und Identifikationen an, die den historischen Sachverhalt verwirrt haben. Tatsächlich sei der ephesinische Presbyter vom Apostel Johannes verschieden gewesen. Der Ruhm des Ephesiners sei Anlafs gewesen, „den in Sebaste getöteten und begrabenen Propheten und Apostel Johannes für den von Herodes getöteten und begrabenen Propheten und Apostel Johannes zu nehmen und ferner zu feiern“ (S. 217). Der ephesinische Jünger hat auch die Apk in ihrer gegenwärtigen Gestalt vor 70 herausgegeben.

2. Paulus.

Meinertz, M., Paulus (Zeitschrift f. Missionswissenschaft II 246—256): Freundliche Besprechung des Deifsmannschen Buches (s. oben S. 214) mit Geltendmachung mancher Bedenken besonders gegen die zu starke Betonung des Mystizismus bei Paulus.

Noesgen, K. F., *D. Deifsmanns „Paulus“ für Theologen und Laien beleuchtet* (42. Lp., Deichert. *M* —.80): An 5 Stichproben wird nachgewiesen, dafs D.s Buch (s. oben S. 214) der Person und Bedeutung Pauli nicht gerecht wird.

Drummond, J., *Paul, his life and teaching* (Ld., S. S. A. 1 *s* 6 *d*): Abgesehen von einigen unwesentlichen Abweichungen in der Beurteilung paulinischer Theologie und des paulinischen Christus schlägt D. die alten Bahnen ein (nach ExpT XXIII 233). K.

Bevan, J. O., *S. Paul in the light of to-day* (120. Ld., Allenson. 1 *s* 6 *d*): Der Apostel hat nicht alles verstanden oder ist sich über manches nicht klar geworden (nach ExpT XXIII 454). K.

Wells, S. A., *The true greatness of Paul the Apostle* (Ld., Knaresborough. Parr. 1 *s*): Das Buch erhält Anerkennung wegen seiner Kürze und Vorurteilslosigkeit (nach ExpT XXIII 421—422). K.

Murillo, L., *San Pablo: la personalidad del Apóstol* (Razón y fe 1912 Mai).

Haydn, H. M., *Paul's transformation in character: a witness to the power of divine grace* (Bs LXXXII 522—526): Die Liebe Pauli zu seinen Mitmenschen wurde durch die Bekehrung völlig geändert.

Emmet, W. C., *Schweitzer on St. Paul* (Interpreter VIII 277—288): Gegen Schw.s Eschatologismus.

Montgomery, W., *Dr. Schweitzer on the interpretation of St. Paul* (ExpT XXIII 209—211): Macht mit der neuesten Veröffentlichung Schw.s über den hl. Paulus (vgl. BZ X 195) bekannt und teilt Proben daraus mit. K.

Koch, L. J., *Paulus som karakter* (Separatabdruck aus Norsk teologisk. Tidsskrift: 49. Odense. Hempel): Betont besonders die „mystische Ader" in Paulus. „Der Pfahl im Fleisch" sind die Verfolgungen und Feindseligkeiten (nach Wohlenberg, ThLbl XXXIII 248f).

Goguel, M., *Essai sur la chronologie Paulinienne* (Revue de l'hist. des religions LXV 285—339): Setzt die Bekehrung schon 29/30 an, die „Konferenz von Jerusalem" Ende 43/Anfang 44 vor die erste Missionsreise (Frühjahr 44), den ersten Aufenthalt in Korinth Frühjahr 50 bis Herbst 51, den in Ephesus Frühjahr 53 bis Frühjahr 56, die römische Gefangenschaft Februar 60 bis Februar 62.

Harnack, A., *Chronologische Berechnung des „Tags von Damaskus"* (Sitzungsber. der Kgl. preuſs. Akad. d. Wiss. XXXVII 673—682): Die gnostische Tradition, welche den Auferstandenen noch 18 Monate mit seinen Jüngern verkehren läſst, ist richtig und ist bis zur Vision vor Damaskus auszudehnen, die also 1½ Jahre nach dem Tode Christi i. J. 31 stattfand. Die Gallioinschrift beweist, daſs Paulus Anfang 50 (Ende 49?) nach Korinth gekommen sei, höchstens ein Jahr später. Durch Subtrahierung der 17 Jahre (Gal 1, 18; 2, 1) sei ohnehin das Jahr 33 der späteste Termin für die Bekehrung.

Delaye, E., *Routes et courriers au temps de Saint Paul* (Études CXXXI 443—461): Handelt in anregender Form von den wichtigsten Schiffahrtswegen und Verkehrsstraſsen zu Lande, von der Einrichtung der Schiffe, vom Reisebetrieb, Herbergswesen und Briefbeförderung im apostolischen Zeitalter. Seppelt.

Farrugia, L., *Melita del naufragio di S. Paolo è l'isola di Malta* (28. Malta, Casa S. Guiseppe).

Rutherfurd, J., *The later years of Saint Paul* (208. Ld., Gardner. 3 *s* 6 *d*): Mit Benützung der neuesten Literatur in der Absicht geschrieben, den Glauben zu befestigen. K.

Prat, F., *La Théologie de saint Paul.* IIe partie. 2e éd. (VIII u. 580. P., Beauchesne. *Fr* 7.50): Nach dem historischen Überblick über die Entwicklung der Theologie des hl. Paulus im I. Bande gibt der Verf. im vorliegenden Band die systematische Darstellung. In 6 Büchern mit den Titeln: Der Paulinismus. Die Vorgeschichte der Erlösung. Die Person des Erlösers. Das Werk der Erlösung. Die Kanäle der Erlösung (der Glaube als Rechtfertigungsprinzip; die Sakramente; die Kirche). Die Früchte der Erlösung (das christliche Leben; die Eschatologie) ist der weite Stoff gut geordnet. Dabei wollte der Verf. alles möglichst knapp zusammenfassen und hat darum wichtigere Einzelheiten in besondern Exkursen ausgeführt. Der Wert des Buches ist durch gute bibliographische Wort- und Sachindices erhöht. Im Vorwort kann der Verf. befriedigt feststellen, „daſs die im Vorwort des I. Bandes gekennzeichnete wenig beneidenswerte Lage" der biblischen Theologie sich bedeutend

verbessert hat. Die biblische Theologie finde heute viel mehr Verständnis und Förderung. Hierzu tragen auch Prats Ausführungen sehr viel bei. Andres.

Durand, A., *La théologie de saint Paul* (Revue pratique d'apologétique 1912, 182—199): Über Band II des Werkes von F. Prat.

Sabatier, A., *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée.* 4ᵉ éd. (424. P., Fischbacher).

Ramsay, W. M., *The teaching of Paul in terms of the present day* (Exp 8. S. III 137—152 276—288 354—373 442—468 557—566, IV 88—96): IX. The position of man and the purpose of God. X. The alternative: Impersonal power or personal God. XI. The righteousness of God. XII. Is there a limit of salvation? XIII. The idea of growth and development in the teaching of Paul. XIV. Righteousness and sin. XV. Sin as a force and power over man. XVI. The first Adam and the second Adam. XVII. The opening of first Corinthians XIII. XVIII. The saint as king. XIX. Faith as a power. XX. The measure and estimate of faith. XXI. Faith unto salvation. K.

Kittel, G., *Jesus bei Paulus* (StKr 1912, 366—402): Kommt durch erhebliche Abstriche an dem paulinischen Texte zum Resultat, dafs Paulus dem Urchristentum näher steht, als vielfach angenommen werde. Z. B. soll dem echten Paulus die Vorstellung von einem präexistenten, gottgleichen Christus fremd gewesen sein.

Couget, E., *La divinità di Gesù Cristo. L'insegnamento di s. Paolo.* Trad. ital. (Scienza e Religione: 16⁰. 64. Rom, Desclée. *L* —.60).

Dausch, P., *Jesus und Paulus.* 3. Aufl. (Bibl. Zeitfr. III. F., 1. Heft: 45. Münster, Aschendorff. *M* —.45).

Horn, E. T., *Jesus and Paul* (Lutheran Church Review 1911 Okt.)

Machen, J., *Jesus and Paul* (Repr. from the „Biblical and theological Studies" by the members of the Faculty of Princeton theological Seminary 1912, 547—578).

Boysson, A. de, *La loi et la foi. Étude sur saint Paul et les judaïsants* (Bibliothèque de l'enseignement scripturaire: 16⁰. VIII u. 340. P., Bloud. *Fr* 3.50).

Waterhouse, E. S., *The kinship of S. Paul to Greek thought* (The London Quarterly Review 1912, 48—61).

Lincke, K., *Plato, Paulus und die Pythagoräer* (Philologus 1911, 511—519).

Kennedy, A., *St. Paul and the mystery-religions* (Exp 8. S. III 289—305 420—441, IV 60—88): Bietet in den Prolegomena (I) eine Einführung in die einschlägige neueste Literatur und die in Betracht kommenden Probleme. II. Behandelt die Verwandtschaft jüdischer Vorstellungen mit den Mysterien-Religionen. III. Charakter und Einflufs der Mysterienreligionen. Einzeluntersuchungen sollen folgen. K.

Bang, J. P., *Paulus. Universalismen i hans taenken og virken* (61. Kopenhagen 1911, Gad. *Kr* 1.25): Behandelt die Voraussetzungen für Pauli Universalismus (besonders die Taufe), dessen Auffassung von seinem Beruf, den Universalismus in seiner Gedankenwelt (besonders im Erlösungsbegriff) und Pauli Selbstbeschränkung (nach Wohlenberg, ThLbl XXXIII 246—248).

Deifsner, K., *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus* (157. Lp., Deichert. *M* 3.50).

Mangenot, E., *L'Eucharistie dans saint Paul* (Revue pratique d'apologétique 1911/12, 33—38 203—218 253—276).

Chapman, J., *St. Paul and the revelation to St. Peter Matt. XVI, 17* (Rbén XXIX 133—147): Paulus hat die Stelle gekannt und im Hinblick auf sie Gal 1, 1—2, 10 geschrieben: Wie Petrus habe er selbst sein Apostolat und seine Offenbarung über die Gottsohnschaft Christi von Gott selbst empfangen. Sprachliche Beziehungen existieren ebenfalls zwischen

Gal und Mt. Dafs Paulus Gal 2, 7f den Namen Petrus und nicht wie sonst Kephas gebraucht, ist ebenfalls beachtenswert. Die Primatstelle gehörte wohl schon zu Q.

Jacquier, E., *La fin du monde d'après saint Paul* (L'Université catholique 1912, 289—308).

Lesêtre, H., *La croyance des Apôtres à l'imminence de la fin du monde* (Revue pratique d'apologétique 1911/12, 881—896): Der Schlufs des Aufsatzes lautet (nach RClfr LXX 126f): „Jesus hat es direkt abgelehnt, uns den Termin [sc. des Weltendes] zu offenbaren, dessen Kenntnis er als wertlos für uns erachtete. . . . Was die Apostel betrifft, so ist es möglich, dafs sie dieses Geheimnis zu ergründen trachteten. Es ist ihnen nicht geglückt, wie die Folge gezeigt hat. Unser Glaube hat dadurch keinen Schaden, denn was sie suchten, ohne es zu finden, das liegt aufserhalb der Domäne des Glaubens. Zum mindesten haben sie uns den Dienst erwiesen, dafs, wenn auch die Frage des Weltendes im Dunkel blieb, dadurch doch ein um so helleres Bild auf eine andere Frage fiel, auf die nach dem Anteil, welcher der menschlichen Mitarbeit an den Schriften gewahrt wurde, deren Haupturheber Gott selbst ist." Seppelt.

Benz, K., *Die Ethik des Apostels Paulus* (BSt XVII 3 und 4: XII u. 187. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Verf. hält eine systematische Darstellung der paulinischen Gedanken zwar für schwierig, aber keineswegs für unmöglich. Das Schema, unter welchem er die Ethik Pauli darstellt, ist allerdings in vielen Punkten das einer modernen Moraltheologie. Nach diesem allein kann auch eine bestimmte Einzellehre Pauli im Buche gefunden werden, da B. — unbegreiflicherweise — kein Sachregister und kein Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen beigegeben hat. Religionsgeschichtliche Beziehungen, etwa zu dem so viele Parallelen bietenden Stoizismus, werden nicht behandelt und doch wären sie — auch nur zur Würdigung des Abstandes — sehr lehrreich gewesen. Im einzelnen sind die verschiedenen Punkte klar und gründlich zur Darstellung gebracht. B. gibt zu, dafs auch die eschatologische Stimmung ein wichtiges sittliches Motiv für Paulus war (S. 109). Den Sklaven habe Paulus die Benutzung der Gelegenheit, frei zu werden, empfohlen (S. 183).

Wetter, G. P., *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels* (IV u. 200. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4.80): Behandelt 1. die strafende Vergeltung, 2. die Lohnvorstellung, 3. die Rechtfertigungslehre des Apostels. Exkurse zu Röm 1, 18—2, 29 und zu den Vergeltungsvorstellungen der Pastoralbriefe (dieselben seien von denen Pauli grundverschieden und darum die Briefe unecht). Nach W. sind die Begriffe ὀργή, κρίμα u. a. fast von Gott losgelöste, selbständig und mechanisch wirkende Vergeltungsmächte, die schon auf Erden tätig sind, aber als letzte Folge die Verdammnis nach sich ziehen. Da Paulus nicht juridisch, sondern religiös denke, kenne er keine eigentliche Versöhnung Gottes, die Erlösung des Christen sei nur ein Entrücktwerden aus dem unheimlichen Fatum. Die Lohngedanken Pauli seien zwar vielfach noch in jüdischen Termini ausgedrückt, aber compensationes für gute Werke im Jenseits seien ihm fremd. Lohn ist bei Paulus ewiges Leben, dieses aber ist göttliches Gnadengeschenk. Dafs der gerechte Gott Ungerechte freisprechen kann, ist Folge der Tat Christi.

Freytag, A., *Die Missionsmethode des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen* (Zeitschrift für Missionswissenschaft II 114—128): Eine Seminararbeit. Der Tatendrang und die persönliche Anspruchslosigkeit Pauli, seine Bevorzugung der Grofsstadtmission, der Beginn mit der Judenbelehrung an den Sabbaten, die Gemeindeorganisation u. a. wird näher geschildert. Die Nacharbeit hat Paulus seinen Gefährten überlassen. Die Taufe folgte in der Regel der ersten Belehrung bald.

Allen, R., *Missionary methods, St. Paul's or ours?* (Ld., R. Scott. 5 *s*): Bespricht die Methode Pauli in der Verkündigung des Ev und empfiehlt

sie als Muster für die moderne Mission. Die Devise lautet: „Back to Paul!" (nach ExpT XXIII 376). K.

3. Apostelschüler.

Wynne, G. R., *Apollos; or Studies in the life of a great layman of the first century* (12⁰. Ld., Soc. Prom. Christ. Knowledge. 1 *s* 6 *d*).

McLachlan, H., *St. Luke, Evangelist and Historian* (126. Ld., Sherratt & Hughes. 2 *s* 6 *d*): Der Verf. der Apg ist Lukas. Verf. betrachtet den abendländischen Text als wichtig für lukanische Methode und Arbeitsweise. Lukas sei nicht nur ein sorgfältiger Schriftsteller, sondern auch der einzige Humorist im NT. Prof. Peake schrieb eine Einleitung zu dem Buche. Karge.

i) Apostelgeschichte.

Furneaux, W. M., *The Acts of the Apostles. A commentary for English readers* (X u. 424. Oxford, Clarendon Press. 8 *s* 6 *d*): In der Einleitung wendet sich der Verf. gegen Baur und Zeller und die Zuweisung der Apg in das 2. Jahrhundert. Der Autor wollte nicht doktrinär den Kampf zwischen Paulinismus und Judaismus schildern, sondern historisch die Verbreitung der Kirche von Jerusalem nach Antiochien darlegen, ihren weiteren Anlauf zu grofsen Eroberungen und ihr Vordringen bis zur Hauptstadt des römischen Reiches. Alle von den Kritikern vorgebrachten Gründe für die Abfassung der Apg im 2. Jahrhundert sind nicht stichhaltig (i—viii). Vier Tatsachen, die von allen Kritikern zugestanden werden, sprechen für ein älteres Datum der Apg: 1. Das 3. Evangelium und die Apg sind von derselben Hand. 2. Die „Wir"-Abschnitte sind aus Aufzeichnungen eines Begleiters des hl. Paulus geflossen. 3. Zwischen diesen Abschnitten und dem Rest des Buches ist kein Stilunterschied. 4. Eine alte und konstante Tradition schreibt Lukas die Autorschaft zu. Die Apg stammt von einem Autor des 1. Jahrhunderts; dieser war der Arzt Lukas (ix). Der Kommentar hält sich an die englische Übersetzung und will weitere Kreise in positivem Sinne unterrichten. Karge.

Flecker, W. H., *The Acts of Apostles.* Part I: *Chapters 1—16* (100. Ld., Clive. 1 *s* 6 *d*).

Johnstone, R., *Who wrote the Acts, and what were his sources of information?* (Interpreter VIII 303—311): Lukas ist der Verfasser. Es standen ihm Berichte von guten Gewährsmännern, auch offizielle Dokumente zur Verfügung. Auch den Reden haftet der Stempel der Glaubwürdigkeit trotz der lukanischen Stilisierung derselben an.

Venard, L., *La valeur historique des Actes des Apôtres. — L'origine des Églises de l'âge apostolique* (RClfr LXX 46—54): Eingehende Würdigung des Werkes von E. de Faye, Études sur les origines des églises de l'âge apostolique, das nach seiner Methode und seinen Ergebnissen eine Reaktion bilde gegen die Exzesse des kritischen Radikalismus und vor allem gegen die Auffassungen, die zwischen der Religion Jesu und dem Christentum des apostolischen Zeitalters eine tiefe Kluft aufrichten wollen. Seppelt.

Quod Act. Ap. *II, 38, VIII, 16, X, 48 et XIX, 5 legitur quosdam fuisse baptizatos in nomine Jesu: ostende illud factum conciliari posse cum doctrina catholica circa formam Baptismi, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti administrandi* (Collationes Brugenses XVII 100—104): Die Taufe im Namen Christi sei auch eine trinitarische gewesen. Diese These bevorzugt Verf. vor der von ihm auch als möglich zugegebenen, dafs die Taufe in den ersten Zeiten auch blofs unter Nennung des Namens Christi gespendet worden sei.

Ely, F. H., *Note on πρηνὴς γενόμενος in Acts 1, 18* (JthSt XIII 415): In den Acta Pilati (ed. Tischendorf[2] 290) heifst es von Judas ἐπρίσθη καὶ ἐβρέμεσεν, was wohl zu korrigieren sei in ἐπρήσθη καὶ ἐρράγη μέσος.

Nestle, E., *The fate of the traitor* (ExpT XXIII 331—332): Als Parallele zu Apg 1, 18 ist Nm 5, 21 ff zu notieren. K.

Cox, W. A., *The pains of death (Acts II., 24): A plea for an old interpretation* (Interpreter VIII 331): Es handelt sich um Geburtswehen.

Wikenhauser, A., *„Ignoto Deo“* (Oberrhein. Pastoralblatt XIV 193—200): Macht darauf aufmerksam, daſs die bekannten Zeugnisse immer vom Plural: unbekannten Göttern, sprechen, hält es aber gleichwohl für wahrscheinlich, daſs die von Paulus zitierte Inschrift die Singularwidmung aussprach, die aber nicht monotheistischen Sinn hatte, sondern dem unbekannten Gotte galt, dem der Stifter danken oder huldigen wollte.

Dubowy, E., *Paulus und Gallio* (oben S. 143—154).

k) Apostolische Briefe.

1. *Paulusbriefe.*

Maier, F., *Die Briefe Pauli. Ihr Charakter, ihre Bedeutung, ihre Chronologie, Entstehung und Echtheit.* 3. Aufl. (Bibl. Zeitfr. II. F., 5./6. Heft: 80. Münster, Aschendorff. *M* —.90).

Lanier, P., *Saint-Paul. Les Épîtres étudiées dans l'ordre chronologique.* Texte latin, traduct. d'après le texte grec avec commentaires (VIII u. 684. P., Libr. Saint-Paul).

Dickinson, A. J., *Lettres and Epistles of Paul* (Review and Expositor 1911 Okt.).

Bruynseels, A., *De Christiwaarheid* (verwolg) (Dietsche Warande en Belfort 1912. Nr 5. 401—411, Nr 6, 570—579): Allgemeine innere Gründe für die Echtheit der Paulusbriefe. Van Kasteren S. J.

Weber, V., *Zwei Sackgassen der paulinischen Exegese* (Katholik 1912, 1, 23—38): Die Identifikation von Gal 2 und Apg 15 und die Meinung, Paulus habe vor Gal zweimal Mission ausgeübt (Gal 4, 13).

Dibelius, M., *Die Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser, Epheser, an Philemon erklärt* (Handbuch zum Neuen Testament, herausgeg. von H. Lietzmann, III, 2 65—132. Tübingen, Mohr. *M* 1.40): Gibt in der Art der bisher erschienenen Teile des Handbuchs Übersetzung und Kommentar zu Kol Eph Phm. Hervorzuheben sind der philologische Apparat, der reichlich Parallelen aus den Profanschriftstellern nachweist, sowie unter den Exkursen folgende: Der christologische Exkurs (Kol 1, 15—20), Die Vorstellung von Christus als Weltschöpfer und Weltseele, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Die Irrlehrer von Kolossä (2, 8—23; 1, 15—20), Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Kol und Eph. Andres.

Laperrine d'Hautpoul, G., *Lettres à un homme du monde sur les Épîtres de s. Paul aux Galates, aux Thessaloniciens, aux Éphésiens* (16⁰. 448. Rome, Desclée. *L* 4.—).

Thomas, W. H. G., *Romans VI—XI* (246. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 s).

Lesêtre, H., *„Sapere ad sobrietatem“* (RClfr LXX 668—680): Aphoristische Betrachtungen, die an Röm 12, 3 anschlieſsen. Seppelt.

Gibson, M. D., *Phoebe* (ExpT XXIII 281): „A Lady Bountiful“ (Röm 16, 1). K.

Fiebig, P., *Der erste Korintherbrief für die Gebildeten der Gegenwart und für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten bearbeitet* (20. Tübingen, Mohr. *M* —.40).

Schläger, G., *Der Abendmahls-, der Auferstehungsbericht und die Herrnworte im 1. Brief an die Korinther* (Theologisch Tijdschrift XLVI 136 bis 157): Ein „treuer Schüler van Manens“ will hier, da ihm keine deutsche Zeitschrift ihre Spalten öffnete, beweisen: Der Abendmahlsbericht ist sicher interpoliert und wohl auch der Auferstehungsbericht. Jedenfalls kannte der Verf. des ursprünglichen Briefes keine Einzelheiten eines menschlichen Lebens Jesu.

Herklotz, *Zu 1 Kor 11, 10* (oben S. 154).

Ramsay, H., *The Apostle Paul's Hymn of Love (1 Cor XIII) and its religious-historical significance* (Exp 8. S. III 385—408 481—503): Übersetzung der BZ IX 435 angezeigten Studie von Harnack. K.

Tasker, J. G., *Harnack on 1 Cor 13* (ExpT XXIII 259—263): Referiert über H.s „fascinating and brilliant study“ (vgl. BZ IX 435). K.

Koch, L. J., *Om et ord i 2. Korinthierbrev* (Teologisk Tidsskrift 1912, 2. Heft).

Weber, V., *Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefes* (ThQ XCIV 191—203): Setzt nach 2 Jahren den BZ IX 220 angezeigten Aufsatz fort. Er meint, die Streitfrage sei „von gröſster Bedeutung“ und A. Steinmann habe durch seine Bekämpfung der Südgalatientheorie, die „die höchsten akademischen Anerkennungen und die vielseitigsten Belobungen erzielte“, der Nordgalatientheorie ein recht ehrenvolles Begräbnis bereitet. Gal 4, 13 beweist jetzt nach W. keine zweimalige Anwesenheit Pauli in Galatien. Die zweite Verkündigung des Evangeliums sei Gal selbst!

Gardner, R. W., *Galatians 4, 31—5, 1* (ExpT XXIII 330): Eine textkritische Bemerkung. K.

Coppieters, H., *Les récentes attaques contre l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens* (Rb N. S. IX 361—390): Die vielfach übertriebene Verwandtschaft zwischen Kol und dem etwas späteren Eph erklärt sich sehr wohl bei der Annahme des gleichen Autors. Vokabular und Stil des Eph haben frappante Ähnlichkeiten mit andern paulinischen Briefen. Die Termini μυστήριον ἀποκαταλάσσειν, κεφαλή und πλήρωμα sind nicht, wie Dibelius behauptete, in den beiden Briefen in verschiedenem Sinne gebraucht. Eine literarische Abhängigkeit des Eph von 1 Petr läſst sich nicht erweisen. Der Ausdruck „die Apostel und Propheten“ beweist nichts gegen den paulinischen Ursprung usw.

Pope, R. M., *Of the heavenly places* (ExpT XXIII 365—368): = Der Wohnsitz des erhöhten Christus (Eph 1, 20). Behandelt werden die Stellen in Eph, wo ἐπουράνιος gebraucht ist. K.

Pratt, F. V., *Ephesians 1, 6* (ExpT XXIII 331): Eine Bemängelung des sprachlichen Ausdrucks in der Übersetzung, welche J. Matthew gibt. K.

Shaw, J. M., *The resurrecting energy of God* (ExpT XXIII 309—313): Ein ausführlicher Kommentar zu Eph 1, 19—2, 1. K.

Scott, C. A., *Ephesians 4, 21: As the truth in Jesus* (Exp 8. S. III 178 bis 185): Behandelt die Parallelstellen hierzu: Kol 2, 11 15; 3, 9. Die erste Stelle spielt nicht auf die Beschneidung des Kindes Christus an, sondern ist eine andere Wendung für „den alten Menschen ausziehen“. K.

Brown, E. F., *A note on Phil. 1, 21 22* (JthSt XIII 415—417): Interpungiert anders als gewöhnlich: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός· (das stehe für sich und sei die Hauptaussage) καὶ (konsekutiv = und so) τὸ ἀποθανεῖν κέρδος, εἰ δὲ τὸ ζῆν κτλ.

Prat, F., *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances* (Recherches de science religieuse III 201—229): Erklärt Kol 2, 15: Gott hat die Engel, welche Verkündiger und Hüter des Gesetzes waren, deren Mission aber mit dem Tode Christi zu Ende war, ihrer Funktionen „entkleidet“ und offen den Blicken ausgesetzt. Sie bilden Christi Begleitung in seinem Triumphe beim Kreuze.

Hillner, G., *Ein Loblied der Gröſse Christi* (Mitteilungen und Nachrichten f. d. ev. Kirche in Ruſsland LXV 1—6): Über 1 Tim 3, 16, das ein Hymnus sei; ἀγγέλοις = den irdischen Boten.

Seeberg, A., *Der Brief an die Hebräer erklärt* (Ev.-theol. Bibl. Kommentar zum NT: IV u. 163. Lp., Quelle und Meyer. *M* 3.20): Ein unbekannter Verf. hat etwa i. J. 69 oder 70 den Hebr an eine in Rom befindliche christliche Gemeinde gerichtet, um sie vor dem Abfall zum Judentum zu bewahren.

Dibelius, F., *Der Verfasser des Hebräerbriefes* (72. Straſsburg 1911, Heitz. *M* 2.50): Findet Beziehungen zwischen dem Sondergut des Lk-Ev (auch Mk) und dem Hebr und glaubt Barnabas als Gewährsmann des Lk und als Verf. von Hebr vermuten zu dürfen.

Becker, *Der Verfasser des Hebräerbriefes* (Stst X 373—376): Über B. Weiß (s. BZ VIII 436), Perdelwitz (ebd. 437) und Dibelius (s. oben).

Lester Reddin, B. D., *Hebrews a Petrine document* (Bs 1911 Okt. 684—693).

Van der Heeren, A., *De sacerdotio Christi secundum Epistolam ad Hebraeos* (Collationes Brugenses XVII 265—272): Die excellentia sacerdotii Christi wird im Hebr als eine absolute und eine relative geschildert.

Van der Heeren, A., beantwortet (Collationes Brugenses XVII 235—240) die Quaestio: *Praemisso nexu idearum quae exponuntur in epistola ad Hebraeos, IV, 14—V, 9 (I) speciatim interpretare V, 7—8.*

2. *Katholische Briefe.*

Knopf, R., *Die Briefe Petri und Judä völlig neu bearbeitet* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. XII. Abt., 7. Aufl.: 329. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 6.40): Eine Einleitung (S. 1—26) behandelt die Frage nach dem Leserkreis, der Verwandtschaft, der altkirchlichen Bezeugung, dem Verfasser, der Echtheit und den Entstehungsverhältnissen des 1. Petrusbriefes. Derselbe ist an Heidenchristen gerichtet und kann in keinem Falle vor ± 58 entstanden sein (S. 6). Der Verf. ist nicht Petrus, sondern ein unbekannter Mann der nachpaulinischen Zeit (S. 18). Vom Judasbrief werden die einleitenden Fragen S. 202—210 besprochen. Der Verfasser des Schreibens ist ein Unbekannter; der Brief kann nicht vor dem 8. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts geschrieben sein (S. 208). Der 2. Petrusbrief (S. 246 ff) wendet sich hauptsächlich an Heidenchristen; er ist sicher die späteste Schrift des Kanons und erheblich ins 2. Jahrhundert hinabzudrücken (S. 249), am besten in die Zeit von 150 bis 180 (S. 256f). Der Kommentar reiht sich, was Gründlichkeit und Reichhaltigkeit des beigebrachten Materials anlangt, den letzten Neubearbeitungen des Meyerschen Kommentars würdig an, bildet also auch eine Fundgrube für den, der über die Abfassungsverhältnisse des Briefes anders denkt. Karge.

Mayor, J. B., *Further studies in the Epistle of St. James, chiefly suggested by Dr. Hort's posthumous edition* (Exp 8. S. III 374—384 517 bis 527): Sucht das Verständnis zu vermitteln durch eingehende textkritische und erklärende Bemerkungen. K.

Sikkel, J. C., *Daders des woords. Overdenking van den brief van den apostel Jakobus voor onzen tijd* (308. Kampen, J. H. Kok. *F* 1.75).

Baur, L., und **A. Remmele**, *Charakterbildung. Vorträge über den Jakobusbrief* (XI u. 124. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50).

Van der Heeren, A., beantwortet (Collationes Brugenses XVII 316—319) die *Quaestio: Determina lectores ad quos directa fuit epistola S. Jacobi et describe adiuncta in quibus versari supponuntur.* Der Brief falle noch in die Zeit vor der Heidenmission, wo noch im allgemeinen alle Christen auch Judenchristen waren. — *Ders.* beantwortet (ebd. 360—365) die *Quaestio: Describe doctrinam S. Jacobi in epistola sua circa justificationem, fidem et opera.* — *Ders.* gibt (ebd. 439—441) einen Kommentar zu *Jak 2, 18—19.*

Brown, J. D. M., *Text of the Epistle of Jude* (Lutheran Church Review 1912 Jan.).

l) Apokalypse.

Kohlhofer, M., *Die eschatologische Inhaltseinheit der Apk* (oben S. 46—61 168—181).

Clemens, J. S., *Alpha and Omega* (ExpT XXIII 285): Ergänzt Nestles Miszelle zu Offb 1, 8 (vgl. BZ X 222). K.

Steinmetzer, F. X., *Das Froschsymbol in Offb 16* (oben S. 252—260).

m) Ntl Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen etc.).

Jacoby, A., *Agrapha* (ZntW XIII 161—164): 1. Zum Taufbericht des Hebräerevangeliums. Der Ausdruck fons omnis spiritus sancti bedeutet

Fülle des Geistes. 2. Zu 1 Kor 15, 54f. Die Stelle gab Anlafs zur Bildung eines Herrenwortes. 3. Zu Mk 11, 23 24. Im Cod. Par. 2316 steht folgendes Agraphon: Εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν εὑρεθῶσιν ὁμόφρονοι δύο λέγοντες τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβηθι καὶ βλήθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ, ἰδοῦ γέγονεν.

Giambelli, C., Di Abdias e degli Atti apostolici apocrifi a lui attribuiti (Bessarione 1911, 140—160): Sie entstammen den Kreisen der Schule Philos in Alexandrien. Seppelt.

Deeleman, C. F. M., Acta Joannis (Geloof en vrijheid XLVI 22—55).

Dahlmann, J., S. J., *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde* (IV u. 174. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—): Erweiterung von Vorträgen vor der Asiatic Society of Japan zu Tokio. D. hält eine Missionsreise des Apostels Thomas nach Indien für historisch gut beglaubigt. Das parthische Reich des Königs Gundaphar im Norden Indiens sei Stätte seiner Wirksamkeit, dort sei er auch begraben. — **Heck, K.,** *Hat der heilige Apostel Thomas in Indien das Evangelium gepredigt? Eine historische Untersuchung* (4⁰. 44 mit Kartenskizze. Radolfzell 1911, Selbstverlag. *M* 1.—): Bejaht die Frage ebenfalls. Für das südliche Indien lasse sich die frühe Existenz des Christentums und des Grabes des Apostels nicht so glaubhaft machen (nach Stimmen aus Maria-Laach LXXXII 94f).

Haeuser, Ph., *Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt* (Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengeschichte XI 2: VIII u. 132. Paderborn, Schöningh. *M* 4.50): Weist den eigentlichen Briefcharakter (keine Epistel) nach. Wenn der Brief „auch ein Lehrbuch der Gnosis ist, so hat er doch keine Stellung in der gnostischen oder antignostischen Literatur“ (128); er will für Christus und zu christlichem Leben durch den Alten Bund erziehen. Dies wird in einer vollständigen Einzelexegese dargetan.

Bonwetsch, N., Zur Apokalypse des Petrus (ThLbl XXXIII 121—123): Zu der BZ IX 439 notierten Ausgabe Grébauts. Vgl. auch BZ IX 223 und oben S. 223.

Breslau, August 1912. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Bibelkommission. Unter dem 26. Juni 1912 wurde folgendes Dekret erlassen: *De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate Evangeliorum secundum Marcum et secundum Lucam.*

I. Utrum luculentum traditionis suffragium inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum, nimirum disertis Sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis, citationibus et allusionibus in eorumdem scriptis occurrentibus, veterum haereticorum usu, versionibus librorum Novi Testamenti, codicibus manuscriptis antiquissimis et pene universis atque etiam internis rationibus ex ipso sacrorum librorum textu desumptis, certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adiutorem et comitem, revera Evangeliorum quae ipsis respective attribuuntur esse auctores? — Resp.: Affirmative.

II. Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus Evangelii Marci (Marc., XVI, 9—20) non esse ab ipso Marco conscriptos, sed ab aliena manu appositos, tales sint, quae ius tribuunt affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos, vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem? — Resp.: Negative ad utramque partem.

III. Utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate narrationum Lucae de infantia Christi (Luc., I—II), aut de apparitione Angeli Iesum confortantis et de sudore sanguineo (Luc., XXII, 43—44); vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis haereticis et quibusdam etiam recentioribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucae Evangelium non pertinere? — Resp.: Negative ad utramque partem.

IV. Utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta, in quibus Canticum Magnificat non beatae Virgini Mariae, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo praevalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum graeci textus originalis tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans Ecclesiae traditio? — Resp.: Negative.

V. Utrum, quoad ordinem chronologicum Evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quae, antiquissimo aeque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthaeum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiae adversari vicissim censenda sit eorum opinio, quae asserit Evangelium secundum et tertium ante graecam primi Evangelii versionem esse compositum? — Resp.: Negative ad utramque partem.

VI. Utrum tempus compositionis Evangeliorum Marci et Lucae usque ad urbem Ierusalem eversam differre liceat; vel, eo quod apud Lucam prophetia Domini circa huius urbis eversionem magis determinata videatur, ipsius saltem Evangelium obsidione iam inchoata fuisse conscriptum, sustineri possit? — Resp.: Negative ad utramque partem.

VII. Utrum affirmari debeat Evangelium Lucae praecessisse librum Actuum Apostolorum (Act., I, 1—2); et quum hic liber, eodem Luca auctore, ad finem captivitatis Romanae Apostoli fuerit absolutus (Act., XXVIII, 30—31), eiusdem Evangelium non post hoc tempus fuisse compositum? — Resp.: Affirmative.

VIII. Utrum, prae oculis habitis tum traditionis testimoniis, tum argumentis internis, quoad fontes quibus uterque Evangelista in conscribendo Evangelio usus est, in dubium vocari prudenter queat sententia quae tenet Marcum iuxta praedicationem Petri, Lucam autem iuxta praedicationem Pauli scripsisse; simulque asserit iisdem Evangelistis praesto fuisse alios quoque fontes fide dignos sive orales sive etiam iam scriptis consignatos? — Resp.: Negative.

IX. Utrum dicta et gesta, quae a Marco iuxta Petri praedicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, assecuto omnia a principio diligenter per testes fide plane dignos, quippe qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis (Luc., I, 2—3), sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam iure vindicent, quam eisdem semper praestitit Ecclesia; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque Evangelistam defectus ordinis ac discrepantia in successione factorum haud raro deprehendantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necessario conceptiones menti Christi et Apostolorum extraneas aut facta plus minusve iam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis praeconceptis, quisque pro suo scopo, indulserint? — Resp.: Affirmative ad primam partem, negative ad alteram. —

De quaestione synoptica sive de mutuis relationibus inter tria priora evangelia.

Propositis pariter sequentibus dubiis Pontificia Commissio „De Re Biblica" ita respondendum decrevit:

I. Utrum, servatis quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum

Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, necnon de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare? — Resp.: Affirmative.

II. Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui, nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo duorum fontium nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare; ac proinde eam libere propugnare valeant? — Resp.: Negative ad utramque partem.

Konsistorialkongregation. Ein Dekret vom 29. Juni erklärt es vor allem für notwendig, dafs die Alumnen der Seminarien erfüllt werden mit den sanae doctrinae, quae venerandae Patrum traditioni sint conformes et a legitima Ecclesiae auctoritate probatae, und dafs ihnen novitates insolitae legitimeque damnatae ferngehalten werden. Deshalb wird die Einführung des *kurzgefafsten Lehrbuchs der speziellen Einleitung in das AT* von K. Holzhey (s. oben S. 289) in die Seminarien ne ad consultationem quidem verboten. Ferner werden als similis spiritus seiend in institutione clericorum verboten: scripta plura P. Lagrange und *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments*, herausgegeben von F. Tillmann (s. oben S. 195).

Palimpsest-Institut der Erzabtei Beuron. P. Raphael Kögel O. S. B. in Wessobrunn erfand eine neue, treffliche Methode der Palimpsestphotographie. Nach ihr gibt dieses Institut ein Spicilegium Palimpsestorum heraus und will mit Cod. Sangall. 193 (Danielfragmente) beginnen (Preis des ca 150 Tafeln umfassenden Bandes für Subskribenten 60 *M*, sonst 80 *M*). Das photochemische Laboratorium in Wessobrunn erledigt auch andere Aufträge in Palimpsestphotographien.

Personalien. Alfons Steinmann, a. o. Prof. für ntl Exegese an der Akademie in Braunsberg, wurde zum o. Prof. befördert. — James Moffatt wurde als Professor für NT an das Mansfield College in Oxford berufen als Nachfolger von Alex. Souter, der als Professor of humanity nach Aberdeen ging (nach BW XXXIX 137). — E. Balla habilitierte sich in Kiel für AT.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von Herrn Rudolf Alberstötter, cand. neophil. in München, und Herrn Peter Fellerer, Pfarrvikar in Pullach bei München.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.

C.

D.

I und J.

K.

L.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.